







MTA KÖNYVTÁR ÉS  
INFORMÁCIÓS KÖZPONT



*Pándy Lajos olajfestménye után.*

*J. Paulsenitz*

# PAULER ÁKOS EMLÉKKÖNYV

## ÍRTÁK:

BENCSIK BÉLA  
BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA  
HALASY-NAGY JÓZSEF  
KECSKÉS PÁL  
KERÉNYI KÁROLY  
KORNIS GYULA  
MAGYARINÉ-TECHERT MARGIT  
MÁTRAI LÁSZLÓ

VITÉZ MOÓR GYULA  
NOSZLOPI LÁSZLÓ  
PRAHÁCS MARGIT  
PROHÁSZKA LAJOS  
HARKAI SCHILLER PÁL  
SCHÜTZ ANTAL  
SOMOGYI JÓZSEF  
TÓTH DÉNES

VARGA SÁNDOR



BUDAPEST 1934.  
KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA



NC-101.442

201409403

Kiadásért felelős: dr. Prohászka Lajos.

20.118. — Kír. Magyar Egyetemi Nyomda. Múzeum-körút 6. (F.: Czákó Elemér dr.)



## TARTALOM.

	Oldal
Himnusz Porphyrios Plotinos életrajzának 22. fejezetéből.	
Magyaryné Techert Margit fordítása .....	1
1. KORNIS GYULA: Kezdet és vég. (Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság Pauler-emlékülésén, 1933 november 7-én) ..	3
2. BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA: Pauler Ákos emlékezete .....	24
3. SCHÜTZ ANTAL: Pauler és a keresztény bölcsélet .....	54
4. VITÉZ MOÓR GYULA: A „filozófia mibenléte“ Pauler szerint	62
5. HALASY-NAGY JÓZSEF: Pauler platonizmusa .....	84
6. KECSKÉS PÁL: Pauler aristotelizmus .....	92
7. VARGA SÁNDOR: A filozófia autonómiája Paulernél .....	104
8. SOMOGYI JÓZSEF: Az igazság eszméje Pauler bölcséletében ..	109
9. BENCSIK BÉLA: Pauler ideológiája .....	117
10. NOSZLOPI LÁSZLÓ: Embertani felismerések Pauler etikájában	131
11. HARKAI SCHILLER PÁL: Pauler Ákos a pszichológia feladatairól	139
12. PRAHÁCS MARGIT: Pauler esztétikai problémái .....	145
13. TÓTH DÉNES: Pauler és a zene .....	156
14. MÁTRAI LÁSZLÓ: Pauler történetiszemlélete .....	162
15. PROHÁSZKA LAJOS: Pauler tragikus életérzése .....	168
16. KERÉNYI KÁROLY: Orphikus lélek. (Pauler Ákos utolsó megjegyzéséhez) .....	183
Pauler-bibliográfia .....	191



EL SOHA NEM MÚLÓ LEGYEN ÍM' EZ AZ ÉNEK, AMELLYEL  
 LANTOM PENGÉSÉT AKAROM KÍSÉRNİ. A DALT A  
 JÓ S A SZELİD BÖLCSRŐL, A BARÁTRÓL, MÉZİZŰ SZÓKBÓL  
 ÖSSZESZÖVÖM S A HANGOKAT ÉKES, ARANY KIÜTŐVEL  
 HÍVOM ELŐ. FELIDÉZEM A MÚZSÁK SZENT SEREGÉT IS,  
 ZENGJEN AZ AJKAIKON DAL, AMELYNEK A HARMÓNIAJA  
 MESSZE KIHALLATSZÉK, AHOGY EGYKOR ACHILLEUSZÉRT IS  
 ISTENI IHLETBŐL A HOMÉROSZI ELSIRATÓ DALT  
 ZENGTEK. SZÁRNYALJON, NOSZA MÚZSÁK, ÉNEKETEK AZ  
 ÉN ZENESZÓMMAL AZ ÉGBE: MA ÉN VAGYOK ITT VELETEK,  
 HOSSZUHAJÚ PHOIBOS. TE PEDIG, NAGY ISTENI SZELLEM,  
 AKI NEM IS RÉG MÉG A HALANDÓK ÉLETIT ÉLTED,  
 S MOST, HOGY AZ EMBERI SORS ÉS TESTI VALÓD KÖTELEKÉKT  
 ELSZAKÍTOTTAD, SZÁLLSZ FEL A DÉMONOK ISTENI LÉTE,  
 HONJA FELÉ. IDELENN HAGYOD A TÖMEGET BŰNEIKKEL  
 S MESSZIRE, EL TŐLÜK, NAGY ERŐVEL ÚSZOL A TULSÓ  
 OLDALI PART SZIKLÁS PEREMÉHEZ. RAJTA, KÖVESD A  
 TISZTÁN ÉLT LELKEK MAGASAN FÖNT ÍVELŐ ÚTJÁT  
 S ÉRJ ODAÁT, Ahol ISTENI FÉNY ÉS ISTENI JOG VAN,  
 EGY TISZTÁBB, NEMESEBB LÉT, TÁVOL A BŰNÖK, A VÉTKEK  
 ÁRJÁTÓL. MIKOR ÉLTÉL, AKKOR IS ELMENEKÜLTÉL,  
 FUTVA, KERÜLVE — BE SOKSZOR — A SZENNY ÖZÖNÉT, DE OLYANKOR  
 ISTEN A VÉRSZINÜEN HABZÓ HULLÁM KÖZEPÉN A  
 VÉGCÉLT OTT MUTATÁ KÖZELEDBE. HA SZELLEMED OLYKOR  
 FERDE UTAK FELÉ TÉVEDT, ISMÉT Ő SEGÍTETT S AZ  
 Ő EREJÉBŐL AZ IGAZ ÚTRA TE VISSZAKERÜLTÉL

GYORSAN. FELRAGYOGÓ SUGARAKKAL AZ ÉGIEK ÉLTED  
 ÉJI SÖTÉTJÉT OLY SOKSZOR MEGFÉNYESÍTETTÉK,  
 HOGY SZEMEID LÁTTAK — DE IGAZ, HOGY TÉGED A FÖLDI  
 AZ EMBERSZEMEK ÁTKA, VAK ÉJE SEM ÉRT SOHA EL, SÓT  
 MÉG HOGY A FÖLDI KÖDÖT LÁGY, ÉGI KEZEK SZEMEIDRŐL  
 ÉLTEDBEN LEEMELTÉK: LÁTHATTÁL SOK OLYASMIT  
 — SZÉPET S JÓT IS — AMIT NEM IGEN LÁTHAT MEG AKÁRKI  
 LÉGYEN A BÖLCS VAGY A JÓK KÖZÜL IS. S MOST, ISTENI MESTER,  
 — MERT HISZ A BÖRTÖNÖD AJTAJA TÁRT S A TE LELKED A SÍRBÓL  
 MESSZE REPÜLT — IME, SZÁLLSZ A HALHATATLAN SEREGEKKEL  
 FELFELE, OTT, HOL A SZENT, A TISZTA ÖRÖM, ÖRÖK ÉLET  
 ÉS A BARÁTSÁG VAN, NAGY ISTENEK AMBRÓZIÁT ÚGY  
 NYUJTANAK, LÁGY FUVÁLOM MEG A SZÉP EROSZOK KÖTELÉKE  
 ÁTÖLEL ÉS KÖRÜLÖTTED CSENDES A GYÖNGYSZÍNŰ ÉTHER.  
 NAGY ZEUS ISTENNEK RAGYOGÓ IVADÉKAIBÓL OTT  
 ÉL MINOS S RADAMANTHYS, A KÉT TESTVÉR, S AZ IGAZ, JÓ  
 AIAKOS, OTT PLATON EREJÉT S A SZÉP PYTHAGORAST  
 LÁTHATOD S MIDAZOKAT, KIK A SZENT SZERELEM Seregében  
 VANNAK: ELÉRTÉK ŐK A DÉMONOK ISTENI SORSÁT  
 S ÍGY ÖRÖKÖS SZÍVEIKBEN A JÓKEDV, ÉS TEMAGAD, TE  
 BOLDOG BÖLCS, AKI SZÁMOS HARCAIDAT BEFEJEZTED,  
 ÉLSZ A SOK ISTENI SZELLEMEK KÖZT MOST ISTENI ÉLTET.  
 ÁM TI ÖRÖMTELI, SZENT MÚZSÁK, A DALT S A ZENÉT IS  
 MÁR BEFEJEZZÜK. AMIT PLOTINOSRÓL S LELKÉRŐL  
 AZ ARANYOS KITHARÁN ELZENGENI VÁGYTAM: IM EZ VOLT.

(Porphyrios: Vita Plotini, 22. fejezet.)

*Magyaryné-Techert Margit fordítása.*



## KEZDET ÉS VÉG.

Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság 1933 nov. 7-én  
Pauler Ákos emlékére tartott ünnepi ülésén.

Elmondotta: KORNIS GYULA.

---

„Az élet óriási kaoszában, melyben az individuum a köznapi életben elmerül, mintegy felrázólag hatnak a halál csapásai az emberi lélekre. Csekély, kis dolgokkal törődünk s az élet apró gondjai közepette nem ritkán megfedkedezünk a sors nagyobb horderejű kerekeire figyelni, mely meghozza a végzetes csapást s maga alá temet. Az élet nehézségét csak ily pillanatokban érezhetjük igazán, midőn kedveseink közül valaki elköltözik az ismeretlen hazába, midőn minden nyoma, csekély emléke, melyet hátrahagyott, az ijesztő kérdőjel felé mutatnak, mely a halálon túl van; csak ilyenkor emelkedhetünk magasabb szempontra s térhet szívünkbe a mulandóság tudata, mely az örökkévalóság birodalmának határát juttatja eszünkbe... Homo toties moritur, quoties amittit suos: az ember annyiszor hal meg, ahányszor elveszti övéi egyikét.“

Ezeket a sorokat írja a tizenhatéves kis filozófus Pauler Ákos Naplójába (1892 augusztus 10), amikor szíve egyik kedves rokona halálán sajog. Ma mi ugyanilyen hangulatban jöttünk össze, mert a mai magyar filozófia mintegy édesapját, a Magyar Filozófiai Társaság pedig szeretett vezérét gyászolja Pauler Ákosban. Nem „csekély az az emlék“, amelyet hátrahagyott, hanem gazdag örökség, amely őt a filozófia valamennyi ágában hosszú időn át lépten-nyomon a magyar gondolkodók emlékébe fogja idézni.

Hogyan mozdul fel a filozófus embriója az ifjúvá serdülő Pauler lelkében? Micsoda gondolatcsirák avatják őt már oly korán filozófussá? Micsoda formában dereng föl először előtte a világ elvszerűen felfogott egységes képe? Mikép indul vándorútjára a szellem birodalmában ez a fényes elme: mi a *Kezdet*? De a kérdések nyomába szegődik természetszerűen a másik probléma: hová futotta ki ez a ragyogó lélek egy egész életnek belső erjedése és vívódása után a maga formáját? Milyen világfelfogás zárja le fejlődése útját: mi a *Vége*?

### I.

A gyermek a pillanatnyi benyomások rabja, napról-napra az éppen rázúduló ingereket dolgozza fel: nem emelkedik fölébük, nem kapcsolja őket össze a mult, jelen és

jövő szerves egységébe; nincsen még tagolt időtudata; nem eszmél még arra, hogy élete az időben tovatűnő, szakaszai-ban egységbe záródó egész. A serdülő ifjú azonban már először ösztönösen, aztán mind tudatosabban érzi, hogy az idő folyik, élete a jövőbe nyúlik; az, ami benne mint képe-ség szunnyad, az idő folytonosságában kibontakozik: egy jövőendő élet kapujában áll, amelynek sorsa tőle is függ s amelyért önmagának felelős. Most már nemcsak a pillanatoknak él, mint a gyermek, hanem többször kezd visszapi-lantani a maga múltjába s még inkább előtekinteni jövő-jébe. Homályosan dereng benne, hogy életpályája folyto-nos menetét belső értelem kapcsolja egybe: *biodicaca*. Ma-gát fontosnak kezdi érezni: életterveket szövöget, saját célokat tűz ki. Mivel én-je jelentőségének tudatára ébred, élte folyásának eseményeit, egyben terveit, életeszményé-nek körvonalait megrögzíti: ezért tipikus a serdülés korá-ban a naplóírás.

Pauler Ákos is tizenöt éves korában naplót kezd írni. De akkor is, amikor a pubertás erjedő-forrongó korán túl van, folytatja mindhalálig: mélyen erkölcsös lényé ebben a napi lelkiismeretvizsgálás egyik formáját érzi. Valószí-nűleg mintaként lebegett előtte nagyapja példája is, akinek naplóját mint családi kincsét őrizte. Pauler Ákosnak ifjú-kori naplójegyzetei kulcsok, amelyek lelki fejlődésének zárát számunkra megnyitják.

Naplójának egyes megjegyzéseiből, a napi események-hez kapcsolt kis elmélkedéseiből azonnal szemünkbe szökik, hogy ifjú szerzőjük *született filozófus*. Nem a környezet szellemi terméke: lelki struktúrája eleve filozófussá avatja, aki a világ és az élet apró, jelentéktelennek látszó mozzana-tait is mindjárt magasabb elvi szempontból látja, önkény-telenül azonnal egyetemes kategóriák magaslatait szállja meg. Lelke nem robog tova az idő tovatűnő benyomásainak hullámaival, hanem megáll az idő árában, szembehelyez-kedik a tovaillanó tarka impressziókkal s az egyetemesnek és örökkévalónak tiszta fényébe iparkodik látni. A kis filozó-fus már az antik stoikus bölcs hideg nyugalomával tekint a világba. „Igazán az ember — írja Ischlben tizenhatéves korában, nagyénje halálán érzett szomorúságában — sem-min se csodálkozzék. A legváratlanabb történik mindig. Hogy mi vagyunk a készületlenek, vagy az eset tényleg váratlan, az más kérdés. Itt ülök asztalomnál s hallgatom az eső egyhangú kopogását s a kocsmban ülők halotti énekhez hasonló fel-felhangzó jódlereit. Sajátságos: meny-

nyire alkalmazza mindenki világát kedélyhangulatához. Ami máskor mulattatja, az ilyenkor szomorúsággal tölti el. Ilyenkor látja az ember az *abszolút stoicismus és apathia* óriási becsét, mely képessé teszi az embert oly magas szempontokra emelkedni, mely egyenlő távol áll úgy a jó, mint a balsorstól.“ Néhány hét múlva (1892 szeptember 5) még tudatosabban felfedezi magában a világ sürgése-forgása fölé emelkedő stoikus böleset: „Rendkívüli hajlammal bírok — mondja — a stoicismus iránt, mely igazán a boldogság valódi és egyetlen útjának látszik.“ „Valódi philosophikus életet élek“ (szeptember 24) — tör ki belőle a világot lenéző s tőle visszavonuló lelki alapvonás. S leírja óráról-órára beosztott napirendjét, amelyben a sétán kívül alig foglal helyet egyéb az élet külső örömeiből. Ez nem a serdülőkornak a magányt, az egyedüllétet kereső tipikus pesszizmista fellobbanása, hanem Pauler lelki struktúrájának egész életét átható alapvető vonása: lelkének minden ízét betöltő teoretikus magatartása előtt élte fogytáig eleve *одиофопов* maradt a világ minden hívsága és külső dísze. Nem véletlen, hogy már tizenhatéves korában nagy lendülettel értekezést kezd írni az aszkézisről. A stoikus gondolat, amely szerint a boldogság csak szubjektív lelki állapot, ifjúkorában mindig kísérti: „Határozottan érzem egész idegrendszerem túlfeszültségét — írja a hetedikes gimnazista a tanév kezdetén (1892 szeptember 5) —, mit másnak nem tulajdoníthatok, mint hogy túlerőltettem magamat. Hiába, a boldogság mégis csak teljesen szubjektív dolog!“

De valóban miért jelentkezik nála néha-néha ilyen idegrendszerbeli depresszió s komorabb kedélyhangulat? El kell ámulnunk azon a komoly, szakadatlan és magasrendű gondolatmunkán, amelyet a serdülő ifjú állandóan végez. Naplójában úgyszólván napról-napra nyomon kíséreljük olvasmányait. Tizenötéves korában már Lotze pszichológiájába és metafizikájába, Kant Tiszta Ész Kritikájába és Prolegomenájába, Hume Vizsgálódásába és Bacon Novum Organum-ába, Schopenhauer Parerga kai Paralipomenájába és Die Welt als Wille und Vorstellung-jába, Spinoza Ethikájába és Aristoteles Nikomachosi Ethikájába mélyed (az utóbbinál naplójában az egész életére jellemző eredeti forrászeretete büszkén hozzátéti vele: „magyar és görög szöveg“). A Cartesii Opera éppoly örömet okoz neki már ekkor, mint Goethe Faustja. Naplója szinte visszhangzik egy-egy örömkialtástól, amikor valamely klasszikus filozófus műve postán megérkezik. Mint életének fontos



eseményét jegyzi be 1892 tavaszán, hogy „megjött Rómából Aqu. Szt. Tamás két Summa-ja“, ősszel pedig megérkezett Lipcséből Hegel, Schopenhauer és Aristoteles („roppant karbolszagúak, mert a dühöngő kolera miatt dezinficiálták“). Boldog, mikor kézbe kapja Epiktetos Enchiridion-ját és Sextus Empiricus művét, melyeket Lipcséből hozatott. Platon összes műveit atyjától karácsonyi ajándékba kapja. A tizenhétéves ifjúnak Aristoteles Metafizikája, De Anima, Analytica Priora és Posteriora, Magna Moralia könyvei behatóan tanulmányozott olvasmányai. Nyárra Badacsonyra viszi Aqu. Szt. Tamás Summa contra Gentiles-ét. Hartmannak Grundlegung des transcendentalen Realismusát, Trendelenburg Logische Untersuchungen-jét, Hegel Encyclopaedie-jét éppúgy olvassa, mint a skolasztikus Gutberletnek és Peschnek műveit. 1893 őszén elégiúltan jelenti, hogy Kant összes művei Lipcséből megjöttek. A következő év elején Fichte, Herbart és Diogenes Laertius rendszeres olvasmánya.

Közben folyton irodalmi tervei vannak: sok kisebb-nagyobb filozófiai értekezésbe fog. Első nyomtatott dolgozata azonban nem a filozófiának, hanem a szépirodalomnak kertjében nőtt. Tizenöt éves korában a Fővárosi Lapokban (1891 július 7) Helgoland szigetéről fürdői tárcát ír. A később sokat utazó és rendkívül szellemes causeur-Pauler már hiánytalanul megvan e kis írásműben. De a filozófus is kitör már belőle, amikor a kis vörösföldű sziget temetőjét írja le, amellyel megható harmóniába olvad a tenger melancholikus végtelensége. A hajótöröttek temetőjének fekete keresztfáit szemlélve, a később is annyit moralizáló gondolkodó kiált föl benne: „Hány szerencsétlen nyugszik e kis földben, ki elment szerencsét, gazdagságot keresni a tengerre, s mit kapott? Egy kis homokos sírt névtelen fejével.“

Tizenöt éves korától kezdve folyton új és új problémán töri a fejét s gondolatait értekezésekben iparkodik rendszeresen kidolgozni. Ez is próbaköve annak, hogy olvasmányai nem suhannak el nyomtalanul lelke fölött, hanem mély és meleg benső élmények tárgyai. A problémák nincsenek kívülről ráakasztva, hanem lelke mélyéből autonóm módon, önállóan forrnak ki: már a fiatal Pauler állandó gondolatfájásban szenved. Kérdesein a serdülő kor szeszélyességét megtagadó szívósággal töpreng, szilárd akarata nem ismer korlátot, a *Wille zur Wahrheit* páratlan erővel feszül benne. Nem hiába választja az 1893-ik



évnek első napján naplója mottójául Aqu. Szt Tamás szavát: *Per voluntatem utimur omnibus, quae in nobis sunt.*

Első filozófiai értekezésének tárgya a szabadakarat: „Néhány szó a determinizmusról“ (1892 okt. 3). Majd „Az ember tragédiájának világnézetét“ vizsgálja. Meglepő, hogy a tizenhatéves ifjú „A philosophiai kutatás egysége“ címen nagyobb értekezésbe fog. „A lélek immaterialitása“, „A végtelenség eszméje, tekintettel a metaphysikai kutatásokra“, „A lényeg valódisága“, „A theismus erkölcsi alapelve“, „Az ismerettani istenbizonyítékok“, „Az ismerettani probléma jellege“ azok a kérdések, amelyekre vonatkozó gondolatait értekezésekben rögzíti meg. Közben a tizenhétéves ifjú már azt hiszi, hogy részletkutatásait egy felsőbb szintetikus világképbe foglalhatja: 1893 nyarán Ischlben befejezi „Philosophia“ c. munkáját; ebben „jelenlegi világnézetem alapjai vannak lerakva“. Ha a gimnáziumban nyilvánosan szerepelnie kell, filozófiai jellegű témát választ. Amikor a hetedik gimnázistát megbízzák azzal, hogy XIII. Leó pápa jubileumi ünnepén beszédet mondjon, „XIII. Leó és a modern korszellem“ címen értekezik: az ifjú a nagy pápának kora világnézete átalakítására való törekvését méltatja. Közben szellemének függetlenségét, mely élte fogytáig egyik legjellemzőbb lelki vonása, érzi megsértve: dolgozatát már előzetesen nemcsak tanára, de az igazgatója is megecnzúrázza. Ebben a szabadkőművesek kezét látja, akik attól tartanak, „nehogy a Leó-jubileumból ultramontán ünnep legyen“ a gimnáziumban, amely elvégre mégis kir. katolikus iskola. „Az államra, mint az egyház ellenségére való hivatkozást elhagyom — tör ki a heves ifjú —, de a protestánsokról azt mondom, ami nekem tetszik.“ Elégülten írja később naplójába: „Pokorny hittanár az órát látogató Wisinger apátnak fölemlítette a XIII. Leóról szóló dolgozatomat és érdekemet a keresztény filozófia iránt“ (1893 márc. 14). Amikor hittanára később azt mondja neki: „Magának a philosophiára kellene magát adnia!“, már évek óta fölébredt biztos hivatásának tudatában büszkén hozzáteszi: „kicsit későn jött a tanács“.

## II.

Milyen a pubeszenss gondolkodó világfelfogása? Tizenhétéves korára már úgyszólván az összes klasszikus filozófusokat elolvasta s hihetetlen gondolatenergiával a legellentétesebb felfogásokat többé-kevésbé megemésztette. Úrrá tudott lenni olvasmányain: határozott állás-

pontja az Aristoteles alapján álló skolasztika. A vérbeli kis filozófus elsősorban metafizikus. Amikor az Akadémiának 1892-ben meginduló filozófiai folyóirata, az Athenaeum kezébe kerül, hevesen tör ki pozitivistá szelleme ellen. „Nekem sehogysem tetszik — írja Naplójában (1892 októberben 12) — annak szelleme. A legpiszkosabb materializmus hirdetője. Hogy nem akarják belátni a psychophysiológia meddő voltát!”

Ezért első nagyobb és érettebb munkáját a skolasztikus Bölcséleti Folyóiratnak küldi el (1893 június 23) „Kant-tanulmányok” címen. Amikor a szerkesztő, Kiss János, értesíti arról, hogy közölni fogja, boldogan jegyzi fel naplójába: „Ez lesz tehát első irodalmi működésem a tudományos irodalom terén. Adja Isten, hogy e munkálkodásomat minél tovább folytathassam.” Még nagyobb az öröme, amikor az értekezés valóban meg is jelenik. Háromszorakkora betűkkel, mint a többiek, írja: „Ma reggel megjelent a Bölcséleti Folyóirat s benne mindjárt első helyen „Kant-tanulmányok” első irodalmi kísérletem.” (1894 március 22.)

Korának uralkodó filozófiai áramlata a kriticismus: ennek éles bírálatán próbálja ki a fiatal bölcselelő a maga merész erejét. A kriticismusnak az a kétségbecjítő tanítása, hogy a dolgok magukban teljesen ismeretlenek, „zsákutcába juttatta a gondolkodást”. A kriticismus a Kanttól kijelölt irányban sehogysem fejlődhetett. Már maga ez a fejlődésképtelensége gyanút ébreszt alaptanainak igazsága iránt. Tévedéseknek minősíti az apriori ítéleteknek Kanttól megállapított kritériumait: abból, mert valamely ítélet általános és szükségképi, nem következik, hogy apriori, s így nincsenek apriori ítéleteink. Kant, de előtte Platon is, abban tévedtek, hogy valamely ítélet általánosításának lehetőségét quantitativ, nem pedig qualitativ tényezőktől hitték függőnek. Ami pedig a szükségképiség kritériumát illeti, az empirikus rendben a szükségképiség felismerése megelőzi az általánosságét, mert éppen ez a felismerés végzi az általánosítást. Ugyanis az apodiktikus szükségképiség nem egyéb, mint imperativus alakba öntött okszerűség. Az ifjú gondolkodó azonban itt szembeeszkököen összezavarta a *ratio*-t és a *causa*-t.

Majd hevesen támadja a transzcendentális idealizmus alaposzlopát: az apriori szintetikus ítéletek tanát. Hogyan csinálhatja maga az ész a tapasztalatot, hogyan lehet az ész alapja világunknak, amikor éppen fordítva áll a dolog?

Ha az apriori forma olyan, hogy ettől egyáltalán nem vonatkozhatunk el, akkor tarthatatlan az az állítás, hogy *tudatunkba* mégis csak akkor jön e forma, ha kívülről a tárgyak már adattak nekünk. Más szóval: az apriori formák vagy aprioriak, s akkor velünk születettek, s ebben az esetben a Descartes—Lebniz-féle praeformationalismusnál vagyunk, amit Kant határozottan tagadott, belátván a velünkszületett eszmék bármely alakjának abszurditását — vagy aposterioriak, s ekkor az egész transzcendentális idealizmus romba dől. Középút nincs.

Legeredetibb és legértékesebb e Kant-tanulmányoknak a transzcendentális szkématiszmust bíráló része, amelyben a fiatal gondolkodónak Aqu. Szt. Tamás-tanulmányai hatékonyan érvényesülnek. Maga Kant főművének idevágó részét „a legszárazabbnak és legunalmasabbnak” nevezi; Pauler a legérdekesítőbbnek találja, mert ez a probléma magában foglalja a szubjektum és objektum közti viszony egész misztériumát: hogyan megy át az értelem a tapasztalatba? az elmélet a létbe? A közvetítő közegnek mind értelminek, mind érzékinek kell lennie. Ilyen szkéma, Kant szerint, az időmeghatározás, mert csak az idő az, ami minden létezőt, legyen az értelmi, vagy érzéki, magában foglal. Kant ezzel a problémát nem fejt meg, hanem kikerüli. Mert ha a szkéma az átmenet, a kérdés ez: mikép kerül a szkéma alá a tapasztalat? Mennyire helyesebbnek tartja az ifjú elmélkedő a skolasztikusok eljárását, „akik egy valódi, speciális funkciót (*intellectus agens*) vettek föl, amely átváltoztatja az érzéki (tapasztalati) létet elmeivé”. A zsenge skolasztikus irányú gondolkodó diadalmasan állapítja meg, „hogy a régi böleselet annyiszor kigúnyolt tana az *intellectus agens*-ről, melyet napjainkban is néha félreértének, szükséges az ismeret problémájának megoldására. S ha a scholastikusok az *intellectus agens*-t a teremtetlen (isteni) fény közvetlen származékának mondták, ezzel azt akarták kifejezni, hogy csak ezáltal lehetséges a subjectum és objectum közötti jelenlegi viszony, szóval a mi világunk, mely visszatükrözése az isteni értelemben létező örök eszméknek”.

Meglepően éles ésszel boncolja Pauler Kantnak a matematikai megismerés természetére vonatkozó felfogását is. Az, amit Kant — mondja — apriori szemléletnek völt, az voltaképpen aposteriori intuíció, de ezekből is lehetséges az absztrakció, mert az általánosítás — mint Aqu. Szt. Tamás tanítja — nem egyéb, mint a forma kiemelése az



egyes tünemény fölél ésszerű okok, vagyis evidencia alapján. A tér- és időszemléletnek tehát nem kell apriorinak lennie, mert a formai ítélet az egyesben is általános. A matematikai ismeret aposteriori szemléletből levont absztrakció eredménye. Vagyis a matematika még nem teszi szükségessé a világnak az alanyból való kifejtését. A matematikai ismeret forrása megmaradhat az objektumban is.

Ezekben a Kant-tanulmányokban már egészen kifejlett módon benne van nagy gondolkodónak egész filozófiai lelki alkata, teoretikus magatartásának minden alapvető formai vonása: a kristálytisztá logika, az éles és szubtilis dialektikai hajlam, a problémák minden oldalról való megforgatása, az észnek fölényesen építő spekulatív ereje, a vizsgált tárgyra vonatkozó hatalmas és alapos ismeret. A gondolkodás terén már ekkor a pleinairizmus híve: legfontosabb tulajdonsága a világosság. Nem szellemi arabeszkekben gondolkodik, hanem mindig a rendszer logikai folytonosságában. Erudíciója már ekkor bámulatbaejtő: feje egész könyvtár, amelyben a poleokon tárgylag pontosan rendezve, minden könyvnek megvan a maga helye. A hevesen támadó modor és szellemesen maró szarkazmus nem a serdülőkort jellemző hyperkritikus hajlam kitörése nála, hanem szellemén később is mindenkor kiütőző alapvonás, amely a gondolatainak maradék nélkül való odaadásából, tárgya rajongó szeretetéből s meggyőződésének szinte dogmatikus erejéből sarjadt. A később tőle annyira tisztelt s vele oly sok rokonvonást mutató Hegelt most még felületesen minősíti, aki „szabadulni akart a kriticismus nyomása alól, mely dacára tévedéseinek, legalább becsületes filozófia, nem pedig olyan, az észet areulütő abszurdítások halmaza, mint a lét aequale nemlét-féle sophismák; csodálatos, hogy őt némelyek még mai napig is *summus philosophus*-nak nevezik“.

De legádázabb ellenfelének tartja a filozófia ifjú adeptusa a *pozitivizmust*, amely a dogmatizmus megdöntésére maga is dogmatizmust üz. „Ily gyarló ismerettani bírálatot gyakorol a pozitivizmus napjainkban, hívei egyszerű tyrannismushoz folyamodnak az ismeret határainak kiszabásában, de azért nem áttallanak a legmagasabb metaphysikai problémákról kategorice nyilatkozni, s vakmerőségük annál határtalanabb, mentül inkább szerénykednek „ismereteink gyarlóságai’ miatt.“ A fiatal metafizikus személyes ellenségének érzi a pozitivistát. Amikor a hetedikes



gimnazistának az iskola filozófia-tanára, a pozitivistá Lechner László, visszaadja a Kant-tanulmányok kéziratát, szerzőjük ezt írja naplójába: „Lechner igen dicséri és azt állítja, hogy *még a pozitivizmus útjára fogok térni*. Pedig én ép az ellenkezőt szándékozom. Most, hogy Kanttal végeztem, *nyitva áll az út a metaphysikára, melyet művelni és jogait védeni egyik célja életemnek*.” (1893 június 23.)

Tanárának igaza lett: egyik leghevesebb pozitivistánkka alakult át. De filozófusunk is megtartotta fiatalkori szavát: élte utolsó két évtizedét főképp a metafizika jogai védelmének és rehabilitációjának szentelte: a metafizika egyik hatalmas dómját építette fel. Így zárult a *Kezdet* és a *Vég* benső harmóniába.

### III.

Alighogy megjelennek Kant-tanulmányai, örökké mozgékony szelleme máris új munkába fog: megkezdi „A metaphysika módszeréről” című értekezésének írását. Másnap van tizennyolcadik születésnapja (1894 április 9). Egy hónap múlva siet már befejezni, mert megkezdődnek a gimnáziumban a VIII. osztályból való vizsgálatai. Az értekezést eljuttatja Pauer Imréhez. „Beküldtem ma — írja — az Athenaeumnak értekezésemet. Őszintén szólva, nem hiszem, hogy ki fogja adni. Ép ellenkező szellemben van írva, mint aminőt a folyóirat vall. De meglátjuk majd. Azért küldöttem oda, mert ott egészen más körök olvassák, mint a Bölseleti Folyóiratban. Ezeknek pedig nagyon üdvös valami antipositivistikus cikk. De azért nem szándékom szakítani a Bölseleti Folyóirattal sem.” Nemsokára örömmel jegyzi fel, hogy Pauer biztosította atyját, hogy a cikk a jövő évben meg fog jelenni. Azonban első sejtelmé nem csalta meg: szellemi fejlődésének ezt a rendkívül becses dokumentumát, amelyben élte végén szerkesztett metafizikájának esirái már megvannak, néhány évvel ezelőtt Pauer Imre hagyatékában találtam meg.

Az ifjú metafizikus lelkét sehogysem elégíti ki a kanti ismeret, ez a „félénk tartózkodástan” (Nietzsche), amely pontosan ki akarja cövekelní az empiria körében a tudás határait. Mindjárt a gyökérkérdéshez fog: mivel a pozitivizmus a módszer szempontjából támadja a metafizika lehetőségét, tehát a metafizika módszerét vizsgálja meg. „Ha a metaphysika túl tudta élni az oly szigorú kriticismus támadásait, bizonyára fel fogja fedezhetni azon téve-

déseket is, melyeket a pozitivistikus aposteriori ellenvetések tartalmaznak.“

Negatív kiindulópontul az igazságnak pozitivisztikus meghatározását bírálja, mely szerint az igazság abban áll, hogy a képzetek rendje megfelel a tünemények rendjének, a gondolatok mozgása követi a dolgok mozgását. A tudomány célja a pozitivizmus szerint sohasem lehet a dolgok lényegének (miségének), hanem csakis tapasztalati viszonyaiknak ismerete. A metafizika az előbbire, tehát lehetetlenre törekszik. Pauler kimutatni iparkodik, hogy a pozitivisták igazság-definíciója nemhogy bizonyítaná, hogy csak viszonyokat ismerünk meg s nem miségeket, hanem ezt előre fölteszi. A régieknek van igazuk: igaz az a tétel, amely megegyezik tárgyával. Ilyen ismeret pedig nemcsak a pozitív tudományok tárgyaira vonatkozhatik. Az ismeretnek van olyan nemje is, „mely szükségképen átlépi a közvetlen adottat s a tapasztalat *alapján*, bár nem egészen *abból*, megszerkeszti a metaphysika rendszerét“. Ha kételkedünk abban, hogy a fogalom *megegyezhetik* a tárggyal, ha mindjárt lényegileg különbözik is (az egyik gondolati tartalom, a másik meg érzéki valóság), akkor ezzel az ismeretnek objektív voltát is kétségbevonjuk. De akkor a „gondolat mozgásának megegyezése a tárggyal“ is lehetetlen, mert a pozitivista igazság-definíció is „megegyezés“, csakhogy a tárgy *misége* helyett annak *mozgása* (viszonyai) van fölvéve. A tárgy mozgása is lényegileg különbözik az alany gondolati mozgásától. A megismerés tehát nem korlátozható pusztán a tárgyak tapasztalati viszonyaira.

De vajjon a tapasztalat áthágása, azaz a metafizikai megismerés nem pusztán szubjektív módszer szerint megy-e végbe? A szerző ki akarja mutatni, hogy a metafizika is objektív módszerrel dolgozik s így tudományos jogosultsága van. Miben áll a metafizikai tételek igazolása? Abban, „hogy a metafizikai következtetések az *adott* fogalmából indulnak ki“ s olyat posztulálnak, *ami nélkül a tárgy gondolhatatlan*. „Azon metaphysikai postulatumok, melyeket ily módon nyertünk, ép oly bizonyosak, mint maga az érzékelhető tárgy: a tapasztalat. Mert ez esetben az illető metaphysikai elv nélkül magának a tapasztalati tárgynak *léte* is gondolhatatlan számunkra, s viszont a tárgy létének tudata: az érzéklet is gondolhatatlan ez elv nélkül. Ha pl. azt találjuk, hogy a természet fogalma gondolhatatlan bizonyos ontológiai princípiumok nélkül, akkor többet

nem tehetem, hogy a természetet gondoljam metaphysikai postulatumai nélkül. S ez esetben e postulatumok már eo ipso igazolva vannak, mert meggyőződtem arról, hogy az adottnak fogalma valóban postulálja az illető lénytani elvet. S ekkor a lénytani elv már nemcsak föltevés, de *igazság*. Ha a metaphysika valamely tételét ennyire képes igazolni, akkor már nincs messze a matematikai bizonyosságtól. Ismeretes, hogy ez utóbbinak szükségképisége abban áll, hogy rögtön visszavezethető a szemléletre, amelyből származott. Ha tehát valamely metaphysikai tárgyról (postulatumról) sikerült kimutatnunk, hogy rögtön visszavezethető az adottra, azáltal, hogy kimutatjuk, hogy *az adott által postuláltatik s mintegy abban van*, akkor ezáltal a szemlélettel hoztuk kapcsolatba a nem szemlélhető metaphysikát, s az előbbinek léte szükségessé teszi az utóbbinak létét is. Természetesen itt azért van bizonyos különbség, mert a matematika mindig szemlélhető marad s így itt a *reducálás* nem két heterogén jellegű dolognak összekapcsolása, mint a metaphysika *reducálásánál*, ahol a nem szemlélhetőnek a szemlélettel való szükségképi kapcsolatának felmutatásában áll az igazolás.“

Mi egyéb ez, mint a későbbi Pauler filozófiai módszerének, a redukciónak születéshelye? „A filozófiai kutatás eljárása — mondja egy negyedszázad múlva, amikor az ifjúkori gondolatembrió teljesen kifejlődött — minden esetben abban áll, hogy bizonyos tapasztalati adottságokból visszakövetkeztetünk azon tételre, illetőleg elvekre, amelyek érvényét ez adottságok felteszik.“ (Bevez. 15. §.) „Így jutunk Aristoteles-szel arra a paradox megállapításra, hogy az összes tudományos tételek közül a filozófiai tételek bírnak a legnagyobb fokú bizonyossággal, ha tudniillik sikerült azokat megfelelően megformulázni.“ (16. §.) A férfi-Pauler hangjának módszertani fonetikája ugyanaz, mint a serdülő Pauleré: csakhogy az utóbbi terminológiai hangja még nem tisztá, hanem átmenetien csikorgó. Már redukciót mond ugyan, de autonóm tétel helyett még posztulátumot.

Mennyire körülbástyázza az ifjú metafizikus a tapasztalatot túllépő ismeret bizonyosságát! Szinte hegybe hordja a pro- és kontra bizonyítékokat. Hiszen majdnem becsületbe vágó sértésnek fogja fel, ha a pozitivistá a metafizikai tételről vakmerő azt állítani, hogy csak hipotézis! „A természettudományi hypothesis — mondja — csak provisorius, a metaphysikai tétel soha. A bölcseletnek azon



tudattal kell metaphysikai tételt kimondania, hogy az nem pusztá föltevés, de *ismeret*, melyet az *adott* tárgyról magunknak szereztünk. A hypothesis bizonytalanná ép az teszi, hogy lehet más tétel is, mint a szóbanforgó föltevés... Ellenben a metaphysikai tételnél azon tényező, mely a postulatum bizonytalanságát okozná, hogy tudniillik mással is pótolható, eltűnik, mert ha felfogtam a tárgyat, akkor a logika vastörvénye szerint csak amaz egy tétel következhet belőle, s bár múltjék el ezer év s haladjon a tapasztalati tudomány bármennyit is, a postulatum csak egy lehet s nem más... Objektív módszer szerint történik a metaphysikai tétel reductiója, mikor annak kimutatásában áll, hogy az adott tárgy fogalma csakugyan postulálja a metaphysikai fogalmat, vagyis hogy ez utóbbi az előbbiben mint jegy helyet foglal.“

A fiatal idealista lélek, amely szomjúhozik a világ egységes képe után, igen sivárnak tartja a pozitivistának azt a negatív álláspontját, mely nem tud a nyers tapasztalaton felülemelkedni s elutasítja a metafizika lehetőségét és jogosultságát. „Az agnosticizmus — állapítja meg benső szomorúsággal az ifjú böleselő — érzi ama nagy veszteséget, mely a metaphysikai tudás megvetésével úgy intellectuális, mint morális életünket érte, mert megbomlott mindkettőben a harmónia — vagy ami még nagyobb baj —, a *harmónia lehetőségének reménye*... Metaphysika nélkül az ismeret ház marad tető nélkül, melyen sok szépséget találhatunk, de benne állandóan nem lakhat senki.“

A metafizika épülete nem légvár, amelyet csak a szív vágyaitól úzótt képzelet szerkeszt. Ez éppoly szolid építmény, mint az, amelyet a természettudomány az érzéki tapasztalat talaján emel föl. Mindkettőnek megvan a maga sajátos építési stílusa, külön jogosult módszere. „Valamint a természettudományi tétel igazolása nem *idem per idem* való bizonyítás, midőn azt ugyancsak érzéki észrevételek sora által igazoljuk, ép úgy nem lesz *idem per idem* a metaphysikai demonstratio sem, ha azt neki megfelelő logikai úton igazoljuk, vagyis ama bizonyos *reducálás* által, mert hisz ezáltal a tételt vele homogén elemmel igazoltuk. Nem kívánhatunk tehát a metaphysikától mást, mint ilyen logikai igazolást, ép úgy, mint lehetetlen a természettudományi tételtől nem érzéki alapon nyugvó igazolást követelni... A metaphysikai következtetésnél kilépünk az idő, a futó érzéki benyomások birodalmából s oly régiókba szállunk, melyeknek tárgya örök, mozdu-



latlan, mert alapjukat a világ tárgyainak lényegében, miségében bírják. Itt nem csulhat a jól fogalmazott következtetés, mert alapját valami constansban, az adott világ miségében bírja, mely nem változik, nincs időben, s így szilárd alap ama reduktív igazolásra, melyet végeznünk kell.“

## IV.

Amikor Pauler a metafizika módszeréről írt értekezését 1894 májusában befejezi, az érettségi vizsgálat előtt áll. Június havi naplója címéül ezt írja: „Matúra-hónap.“ Máskor mottóit főkép a stoikusokból, Senecából és Epiktetosból választja: most, humorosan az érettségi vizsgálat vakszereneséjére célozva, Zrinyi jelszavához vonzódik: *Sors bona, nihil aliud*. Egyben azt is érzi, hogy vége a gyermek- és ifjúkor játszi világának, mert másik mottóját Heine-ből idézi:

Vorbei sind die Kinderspiele  
Und alles rollt vorbei:  
Das Geld, die Welt, die Zeiten  
Und Glaube und Liebe und Treu.

Filozófus természete a magyar írásbeli dolgozat választásában is előtör: a három tétel közül ezt dolgozza ki: „Ünnepi beszéd br. Jósika Miklós halálának százados évfordulóján.“ A dolgozatnak naplójába jegyzett vázlata filozófusra vall: „Az erkölcsi irányregény jogosultsága. Jósika világnézetének elemei. A XIX. század erkölcsi eszméi. Jósika egyéni dispositiói.“ Az érettségi írásbeliek közti szünetnapon Aristotelesnek a lélekről írt könyvét kezdi fordítani görögből magyarra. Szóbeli érettségi vizsgálatáról is igen tüzetesen számol be. Eredmény: *prae-maturus*. Öröme nem sokáig tart. Nyáron édesanyja meghal: a fiú fájdalma határtalan. „Ne mondjátok — írja —, hogy csak a rossz emberek okoznak fájdalmat övéiknek. A jó ember, ha meghal, ezerszerre nagyobb fájdalmat okoz szeretteinek, mint amennyit a rossz egész életén át.“ S a tőle eszményül választott stoikus bölcssek példájára a *consolatio animae*-t a bölcselkedés forrásából iparkodik meríteni: „Végaszt a philosophiában keresek, mely, valamint a vallás, fölemelve a földi létből, közelebb hoz az örökkévalósághoz.“

Az egyetem, amelynek bölcsészeti karán a filozófia és a klasszika-filológia tanárait hallgatja, nem elégíti ki lelkét. A M. T. Akadémiának Lukács Krisztina-féle pályatételén dolgozik: „Az ismerettan kritikai története nap-

jainkig.“ Másodéves bölesészhallgató korában befejezi. A jutalmat az Akadémia nem adja ki neki, de „feltétlen dícsérettel“ illeti. „Az egyetemen — írja naplójában a pályázó (1897 május 7) — óra végén Pauer Imre felállott s azt mondta, hogy felhívja a hallgatóság figyelmét azon kitüntetésre, mely egyik társukat érte. Pauler Ákos egyik philosophiai munkáját az Akadémia dícsérettel tüntette ki stb. Eljenzés.“ Elolvassa Alexander B. és Böhm K. bírálatát. „Sok tanulságos van benne — jegyzi meg —, de számos helyen félreértették álláspontomat.“

Lelkében fokozatosan belső eltolódás, molekuláris változás áll be. Világnézete aztán többől megváltozik: a buzgó metafizikus heves pozitivistává alakul át; Aqu. Szt. Tamás helyét lelkében Comte foglalja el; nem vájja már Kant criticizmusába fiatalosan bíráló körmeit, hanem összhangba iparkodik vele hozni a pozitívizmust. Comte és Taine, Spencer és Mill, Guyot és Wundt tanulmányozásába mélyed. A Bölcséleti Folyóirat szerkesztőjétől 1895-ben levelet kap azzal a kéréssel, hogy ismertesse ennek a folyóiratnak tíz évfolyamát a Budapesti Szemlében; Kiss János azzal is meg akarja tisztelni, hogy az Aqu. Szt. Tamás Társaságnak rendes tagjává óhajtja választatni. Pauler felelete már jelzi világfelfogásának új fordulatát: „Levélben megírtam, hogy nem vagyok híve a thomistica philosophia-nak s így legnagyobb sajnálatomra nem fogadhatom el a kétfoldbeli megtiszteltetést.“ Már 1897-ben a régebben pozitivistá szelleme miatt megvetett Athenaeumnak buzgó munkatársa. Most már ugyanolyan hévvel támadja a metafizika létjogát, mint azelőtt Kant és Comte böleségét. „Nem kell — írja Az ismeretelmélet lélektani alapjairól című értekezésében — a criticizmus mélységeibe bocsátkoznunk, hogy belássuk annak igazságát, hogy tudományról csak a lehető tapasztalat körében lehet szó. Ha ugyanis azon képzetek lélektani genesisét és elemeit vizsgáljuk, melyek állítólag a lehető tapasztalat körét túllépik s valami tapasztalatfölötti valóságot hoznak tudatunkba, kiderül, hogy azok nem egyebek, mint a tapasztalat tényeiből kritikátlanul alkotott mythologiai képzetek, melyek csak új, naív synthésisben nyújtják azon elemeket, melyeket a tapasztalatból merítettünk. Ily módon valamit *belegondolunk* a valóságba, de mitsem *kapunk* tőle. Az összes tapasztalatfölöttiséget arrogáló képzetek, melyeket a dogmatikus speculatio termelt és termel, dacára a theologusok és metaphysikusok minden erőlködésének, mely mun-

kájok oda irányul, hogy elvonásaikkal és üres taglalásaikkal olyasvalamit hozzanak azokba, ami valóban kimutat az empirikus tények köréből, végelemzésben azok mégis csak idealisált tapasztalati képzetek maradnak.“

Három évvel azelőtt a filozófiai ismerés módszerét a spekulatív redukcióban látta: most ezt is a pozitív tudományok tapasztalati eljárására fokozza le: „Miután a philosophia semmi egyéb, mint azon pozitív tudományok összessége, melyek a valóságnak mint *ilyennek* magyarázatára, szóval a tudományok eredményeinek egységesítésére vonatkoznak, tekintettel egy egységes világkép nyerésére, világos, hogy a philosophiai törekvések magvát, mintegy alapját az *ismerettan* fogja képezni... A metaphysikus követelődzése itt mitsem használ, el kell ismernünk azt a paradox tételt, hogy *maga az ismerettan is tapasztalati tudomány*, mert az ismerésnek nevezett tudatprocessusokat elemzi, tekintettel azon általános föltételekre, melyek között azok létrejöttek.“

A nagy lelki transzformáció után a fiatal Pauler szemében nem a metafizika az alapvető filozófiai tudomány, hanem az ismerettan, ennek is csak a megismerés lelki folyamatait, mint *tényeket* vizsgáló formája. Erősen feszül lelkében az észnek, a tudománynak megváltó erejébe vetett nagyralátó hite: hevesen védi az autonóm észnek jogát és méltóságát, amely azonban ismeri a maga korlátait. „Ha az emberi elmét — úgymond — azért nevezzük tökéletlennek, mert nem igazolja a fegyelmezetlen elméjű és tudatlan ember [a metafizikus] mythologiai követelődzéseit, akkor ez olyan, mintha a vizet tökéletlennek mondanók — mert nem lehet vele tüzet gyújtani. A tudomány csődjéről beszélni csak azért, mert a tudomány nem alchymia és mythologia — legalább is naiv dolog. Igényeinket kell az elme természetéhez arányítani, és nem az elmét dogmatikus igényeink szerint mérni és becsülni... Valójában akkor volna jogunk panaszkodni az emberi elme tökéletlen voltáról, ha a metaphysika is komoly tudományszámba volna vehető; mert hisz *ezzel* a tudománnyal évezredek óta nem haladt ismerésünk semmit, ép oly kevésbé, mint az alchymiaival. Az elme sem méltóságából, sem hatalmából nem veszített azáltal, hogy a metaphysikai „ismerésről“ lemondott.“ (Athenaeum, 1897. 530., 547. l.)

A pozitivistává átalakult fiatal filozófus most a neofitának friss lendületével végignyomozza a filozófia egész területét, hogy belőle kiirtsa a metafizikának még utolsó



maradványait is. Így az esztétikából is. Éles dialektikájú cikket (A biológiai elv jelentősége az aesthetikában. Athenaeum. 1898) szentel annak igazolására, hogy az esztétikai jelenségek nem egyebek, mint valóságos életfolyamatok, úgy ahogy valamennyi tudatjelenség csak életprocesszus: hisz a tudat és az élet ugyanannak a valóságban egységes és oszthatatlan tapasztalati tartalomnak csupán különböző jelölései. Az esztétikai élmény csak az élet általános oekónómiájának egyik mozzanata. Kant úttörő nagysága az esztétikában Pauler szemében felfogásának pozitívisztikus magja, mely nem egyéb, mint a szép szubjektivitásának tana: a szép objektíve abszolút lényegében kifejezhetetlen, a szépet csak ránk való szubjektív hatásában ismerhetjük. Ezért az esztétikában egyedül a tisztán pszichológiai álláspont jogosult: metafizikai transzcendens esztétika teljesen értelmetlen és meddő törekvés.

De ugyancsak ki akarja iktatni a metafizikát a természetfilozófia területéről is doktori értekezésében (A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól. 1898). „Amíg — írja — a philosophia mint metaphysika a tapasztalat tartalmát tényleg meg akarta toldani, a komoly tudomány haladását csak gátolta; a természettudományt, de az erkölcsi tudományokat is a metaphysikától való emancipációjuk tette nagyokká. Azóta lettek oly hatalmasokká, amióta öntudatosan vagy öntudatlanul, de tényleg alkalmazzák azt az elvet, hogy tényt csak egyszerűbb ténnyel, jelenséget csak jelenséggel lehet magyarázni s nem elvont entitásokkal. Szóval, amióta *törvények*, de nem metaphysikai *lények* ismeretére törekszik... Természettudomány és theologia, tapasztalás és metaphysika végelemzésben összeegyeztethetetlen fogalmak, mert az előbbi viszonylagos jelenségeken alapuló törvényekkel, ez utóbbi pedig entitásokkal magyaráz.”

Ebben a pozitivistá, főképp biológiai elvre épült világ-felfogásában még csak megerősítették a lipesei egyetemen, majd a párizsi Sorbonne-on és Collège de France-on egy-egy évig folytatott tanulmányai. Lipesében főképpen Wundtot (akinek pszichológiai intézetében dolgozott), a pszichiáter Flechsiget és a fiziológus Heringet hallgatta. Naplói ezentúl fiziológiai s pszichopathológiai egyetemi jegyzetekhez hasonlók: a hallgatott előadások tükröi. Hatvan-két lelki kórkép tüzetes leírása tanúsítja a szorgalmas egyetemi hallgatónak a pszichopathológiába való komoly elmélyülését. A Sorbonne-on hallgatja ugyan Fagnet-t,



Buissont, Leroy Beaulieut, de legjobban itt is a pszichopathológus Pierre Janet előadásai s a Salpetrière-kórházban bemutatott demonstrációi érdeklik.

Mielőtt Lipeseből távozik, az utolsóelőtti napon (1899 augusztus 13) ezt jegyzi be naplójába: „Mily hamar telt el ez az éjszendő! De minden elmúlik a világon; oly egyszerű tétel és a legtöbb ember nem képes átlátni: mindazok, akik hisznek örök vallásban, halhatatlanságban, örök és változhatatlan barátságban és szerelemben. Könnyen hisziünk abban, amit szeretünk, s nehezen, amitől félünk.“ Ez a pozitivista világfelfogásnak hitevesztett melanchólikus hangja. A mélyen vallásos szellemben nevelt, a skolasztikus metafizikáért melegen lelkesülő ifjú most csak kényszerű okságnak és törvényszerűségnek rideg vasláncát csörgető, minden természetfölötti eszményt csak szép illúzióknak gondoló Fausttá hidegült.

## V.

„Addig nem fogadhatok el egy tételt — írja az érettségi előtt álló kis *doctor profundus* a metafizika módszeréről szóló, már ismertetett értekezésében — míg át nem gondoltam azt magam is, mégpedig legelejétől fogva. E szempontból igaz azon mondás, hogy mindenki maga csinál metaphysikát magának. A bölcselőnek meg kell, úgyszólván, emésztienie mindazt, amit eddig gondoltak, ha a mostani gondolkodást meg akarja érteni. *Mindenkinek elejétől kell kezdeni s átmenni azon stadiumokon*, melyeket a világnézet fejlődése hoz magával. De azért ez nem zárja ki a közös haladást... Az igazság felé való törekvést mindenki megkönnyítheti magának azáltal, ha szorgalmasan és elfogulatlanul vizsgálhatja az előző gondolkodók műveit s nem hiszi esztelen gőgjében, hogy egészen önerejéből fogja megismerni a világproblémákat. Ezáltal sok fölösleges tépelődést elkerülhetünk s megtudjuk, vajjon gondolataink nem cáfoltattak-e már meg vagy mennyiben újak és önállóak. Természetesen e tanulmányokban különböző ethikai tényezők gátolják az elfogulatlanságot s ez teszi oly nehézé a bölcsészet haladását. Nem az a baj, hogy mindenkinek előlről kell kezdeni a bölcselkedést, de az, hogy e subjectivismus, mely magában véve még nem ártalmas, sok oly tényezőt hoz be a meggyőződés alakulásába, melyek épp nem logikai jellegűek. Némely bölcselő művein mint vörös fonál húzódik át valamely szenvedély: gyűlölet, rokonszenv stb. hatása. Vegyük csak a legmagasztosabb

dolgot, az isteneszmét s rögtön látjuk, hogy a gyakorlati dolgok mily nagy befolyást gyakorolnak a metaphysikai meggyőződésre. Már Aristoteles mondotta: ἐστὶ γὰρ ἡ κακία φραστικὴ ἀρχὴς. (Eth. Nic. VI. 5.): a romlottság az elv tönkretévője. S valóban az isteneszme egyúttal magasztos ideál is, mely fogalmához okvetlenül szükséges s így nem esoda, ha az erkölestelen nem fog tudni fölemelkedni ily eszményhez, mert romlott szive befolyásolja meggyőződését.

Pauler Ákos valóban ahhoz a kutató-tipushoz tartozott, amelynek lelki alkatát e sorokban tizennyolcéves korában oly találóan jellemezte. A filozófálást többször elülről kezdte. Nem külső indítekből, hanem belső kényszerből, önzetlen odaadásból és tárgyszerелеmből fakadt ki lelkéből mindaz, amit szellemileg alkotott. Originális volt, mert nem törekedett rá: folyton a nagy klasszikus filozófusok műveit tanulmányozva, próbaköre tette a maga gondolatait. Nem monoton filiszter volt, hanem uralkodó királyi lélek, a szellem gazdag polifóniájával. Nagy ember volt, mert több ember lakozott benne, az egyben: hosszú fejlődése útján több ember cserélődött át kinos lelki vívódás után lelkében; folyton továbbkereső szellemi nomád volt, aki végigjárta a pozitívizmus sívár és kietlen vidékeit, hogy eljusson újra a metafizikának lelkét megnyugtató oázisához. *William James* a vallásos tapasztalat szempontjából az embereket két kategóriába sorozza: némelyeknek csak egyszer kell születniök, hogy boldogok legyenek; mások viszont boldogtalannak születvén, újjászületésre várnak: *once born and twice born characters*. Pauler Ákos a második típus sorsában osztozott: újjá kellett születnie, hogy élte nagy hivatását betöltse.

A pozitívizmus lélekaszálya nála csak egy évtizedig tart. A neokantianizmus egyetlen továbbépítő irányának, a Rickert-féle értékelméletnek hatása alatt mindjobban eltávolodik az egyoldalú pozitívizmustól, amely az etikát és esztétikát pszichológiára, szociológiára, vagy biológiára, sőt általában „természettudományra” akarja építeni. Brentano, Bolzano, Husserl beható tanulmányozása pedig mindjobban az önmagában megálló, a gondoltságtól független igazságnak logikai elméletére tereli figyelmét. És csudálatos elmeéllal megalkotja a logikai alapelvek eredeti fogalmazásából kiindulva a tiszta logikának egy-séges rendszerét. De ezzel párhuzamosan a világháború alatt egy új metafizika alapgondolatai is folyton nőnek lelkében, mint a korallszigetek a tenger fenekén. 1918

augusztus 4-én egyik hozzám intézett hosszú levelében tüzetesen felvázolja logikájának és metafizikájának épületét, mielőtt Badaconsyba megy. „Annál is inkább örülök — írja — a külső otiumnak, mert világnézetem kialakulása immár — körvonalai meglévén teljesen — oly stadiumba jutott, hogy nyugodt, újból és újból való átgondolásra van szükségem... Mindkét művem: a Logika és a Keletkezés és elmúlás ügyszólván teljesen készen van, utolsó íveiken dolgozom. Igaz, hogy nálam csak akkor kezdődik az igazi munka, mikor a dolgot megírtam: a esiszolás, átdolgozás, az én írásmódom mellett, kíván legtöbb erőfeszítést.”

A java férfikorában virágzó Pauler távoli mélységekből fiatakori szellemi világának hangjait kezdi hallani: ifjúkori metafizikájának, mint valami elsüllyedt szellemi Atlantisznak, messziről felé hangzó akkordjai mind erősebben zengenek lelkében. A *Kezdettel* harmóniába olvad össze a *Vég*. Az Aristoteles és Aqu. Szt. Tamás hívő kultuszában felnőtt gondolkodónak élete utolsó két évtizedében szerkesztett grandiózus rendszerében újra föllevenedik az aristotelesi szubsztancia-fogalom, a potentiának és actusnak, az anyagnak és formának eszméje, az istenség mint első mozgató után való vágyódás, a mindenség dinamikus felfogása, az Abszolútum és a világ ösdualizmusa, az Abszolútum örökkévalósága és változatlanysága, az Abszolútum mint tiszta forma, amelyben lehetőség és valóság, lényeg és lét öröktől fogva azonosak, s amely létének tartalma időfölötti. „Az Abszolútum fogalma — írja halála előtt — egybeesik Isten vallási eszméjével s megfelel a teizmus tanításának, szemben a monizmussal vagy az ateizmussal. Ez utóbbi elméletek reduktíve nem végiggondolt álláspontok. A metafizikai teizmus éppoly előfeltevése a valóságismeretnek, mint ahogy a logizmus az igazság fogalmának elkerülhetetlen preszuppozíciója. (Bev.<sup>3</sup> 1933. 167. l.)

Filozófusunk esodálatos prófétája volt saját szellemi fejlődésének: tizennyolcéves korában mintegy megjövendölte, hogy bölcsességének koronája az aristotelesi teizmus lesz. Mit mond pályája *Kezdetén* a *Végről* a metafizika módszerére vonatkozó tanulmányában? „A philosophia történetében három stadium észlelhető, melyek a világnézet genesisének mozzanatai gyanánt tekinthetők. E három stadium: pantheismus (monismus), platonismus (idealismus) és aristotelismus (realistico-theismus). Ezeknek periodikus föllépése a bölcsellettörténetben határozottan észre-



vehető. S e három stadiumon áthaladva minden világnézet szükségképen a harmadikká fejlődik. A görög világ, melynek minden tekintetben való tanulságos volta épp abból áll, hogy tartalmazza minden lehető világnézet paradigmáit — átélte e három szakot s elért Aristoteles realizmusa alapján a theistikus világnézet első fundamentumához. E theismus a középkorban megizmosodott a kereszténység eszméi által, mely egyesítette az erkölcsi ideált a metaphysikai objectummal s megalapította az Isten *vallási* eszméjét. A többi speculatio, melyekkel Aristoteles után találkozunk, lényegüket tekintve, mind e három stadium egyikébe sorolható... A nyugtalan emberi szellem nem nyugodott. A hévben, mellyel az igazság után tört, a módszerrel együtt elvetette a régibb tanokat s újra vállalkozott fölépíteni a bölcsezetet. S e türelmetlenséget, ez izgatottságot, mellyel mindig törekedtek az emberek a legfőbb igazságokat kikutatni s melynél fogva sokszor félreismerték az elődöket, mert kis hibáért egészen elfordultak ezek világnézetétől, nem csodáljuk. Mert van-e fontosabb dolog az *egyévre* nézve is, mint a legfelsőbb igazságok, melyektől az embernek mindene függ, melytől üdvöt s boldogságot várunk. A continuitás valamely tudásban alig lehetséges lélektanilag, ahol az *egyének* érdekében áll még megtudni az *egész* igazságot. Mert a philosophiában más is élteti, mint a tiszta tudományszomj. *Az ember élete függ attól.* ... Az utak s módszer [a mai philosophiai irányokban] bár különbözők, a cél és az eredmény (jeléül annak, hogy az igazsággal van dolgunk) mégis főbb vonásaikban ugyanaz: a realismust a legmagasabb consequenciák levonása által *theismussá* dolgozni ki. Mindez irányok egyesülni fognak, mert egy cél felé törekszenek: a világproblémákat az aristotelesi alapgondolat szerint megoldani. A pozitivizmus be fogja látni egyoldalúságát s azt, hogy a tapasztalatot át kell lépnie, ha azt meg akarja érteni; a realismus abberansai is hovatovább theistikus magyarázathoz kell, hogy folyamodjanak. Mert ha van dolog, ami az ellentétes, de *őszinte* törekvéseket egyesíti, úgy az az igazság, mely „nagy és győzedelmeskedik”. A philosophia mindig Aristotelesre fog visszatérni, mert nála van az igazság.“

Pauler Ákosnak őszintén igazságot szomjazó lelke is, egy évtizedes pozitivista elkanyarodás után, Aristoteleshez tért vissza, úgy ahogy öntudatlanul ifjúkorának fönnebbi igéi szerint jómaga megjósolta. Filozófus volt, mert a



görögök módjára gondolkodott. Megvolt benne az erősek erénye: az alázatosság. Mindig tökéletlennek és kiegészítésre szorulóknak érezte magát: ezért tudott fejlődni, tudta önmagát, régebbi álláspontjait felülmúlni. Utolsó éveiben a filozófia már szinte a világnak jelentést adó vízió, teremtvő látomás volt számára.

\*

A filozófusnak nagy sugalmazója a halál: Sokrates szerint a filozófia nem is egyéb, mint a halállal való foglalkozás; az sem vakeset, hogy Egyiptom legrégibb filozófiai műve a *per em heru*: napjából való kimúlás. Pauler Ákos metafizikájának is első címe: *Keletkezés és elmúlás*. Az utóbbinak misztériuma gyermekkorától kezdve mindig a legmélyebben foglalkoztatja. Ifjúkorának naplójegyzeteiben a *Mors Imperator* váltja ki stoicizmusra hajló lelkéből a legszebb elmélkedéseket. „A világfolyás óriási gépezetében — írja tizenhatéves korában (1892 augusztus 10.) — a legkisebb processusnak vagy változásnak megvan a maga oka és rendeltetése. A Véghetetlen, ki azt igazgatja, felhasznál minden kis rúgót a megfelelő munkára s kiszabja útját és rendeltetését, mely szerint végigfussa pályáját. S aki ennek tudatában van, az nem búsulhat soha oly dolgok fölött, melyet emberi nyelven csapásnak, vagy szerencsétlenségnek neveznek. Lehet, hogy szívtelennek mondják nem egyszer az ilyen gondolkodót s cselekvőt. De ne feledjük soha, hogy az illető a gyöttrődés helyébe ezerszerre becsesebb dolgot nyújt: a tanulságot.“

Nagy gondolkodónk ilyen örök tanulságot hagyott nekünk örökségül életében és műveiben.

# PAULER ÁKOS EMLÉKEZETE.

Irta: báró BRANDENSTEIN BÉLA.

---

Minden emberben él a vágy, hogy megértse emberiségének és életének, világának mivoltát; de kevés emberben válik ez a vágy annyira erőssé, hogy nemcsak világosan tudatosul, hanem egész életének alakítását is meghatározza. Csak egyesekben fokozódik olthatatlan, csupán kielégülésével csillapuló sóvárgássá: belelátni a lét, az élet mélységeibe, megpillantani végső forrásait. Az ilyen egyén nyugtalan szellemű: a mindenben kérdéssé vált életén gyötrődve, keres, nézelődik, hogy hol találhatná meg azt a szilárd pontot, amelyre önmagában felépíthetné az egész világot. Látja a körülötte mozgó, áramló életet, de mintha nem venné észre; jól látja ennek az életnek eleven alakjait, de mégis mintha elszürkülnének, vázzá lennének előtte: nem azért, mert nem jól látja, hanem azért, mert mélyebben látja őket. Miért van az, mintha nem venné az egyes lényeket és eseményeket észre, bár jól lát, jól hall, világos felfogású? Mert keresztül néz rajtuk. És ekkor sötét mélységükben is látni kezd. Látja azokat a gyökérszálakat, amelyek a mélyben összefutva, az élet dús lombú, hatalmas koronájú fáját ősalapjához kötik. Látja a mélységben az egyszerű és mégis csodálatos összefüggést, amelyből eredve a valóság csillogó tarkasága kibontakozik. Hatalmas ívek emelkednek ki most már szeme előtt, amelyek a Mindenség végtelenjét öserővel összefogják: minden az ő bolthajtásaik alá hajlik, minden az ő kereteik közé van zárva, minden az ő egységükben nyer valóságot és tartósságot. Sóvárgása célhoz vitte, a lét rejtelmes alapjai feltárultak előtte; ő, a látóvá lett ember bennük megérti a Mindenséget. És ezt megértve, visszanéz a Földre, szegény, vergődő embertársaira és elindul nekik megmutatni mindazt, amit lát, hogy megszabadítsa őket a titkaiban fenyegető lét örök gondjától. Ez a filozofoszból lett szofosz, a bölcsesség szerelméből lett bölcs alakja: megmintázásához a legkitűnőbb modellt szolgáltatja Pauler Ákos.

Pauler a filozófus mindenekelőtt a nagy kereső volt. Bár minden írását, minden előadását a befejezettség, a lezártság és ennek kategorikus szelleme jellemezte, olvasója és hallgatója egyaránt kiérezte belőle a nagy keresőt. Kiérezte az igazság rajongójából, akinek egész működése az igazság keresésében folyt le. Az igazság keresése

alkotta Pauler Ákos voltaképeni létformáját. Ezért volt a szó teljes értelmében filozófus és ezért volt olyan nagy hatása: mindenki érezte, hogy a fényes tehetségű előadót az igazság létébe és megtalálhatóságába vetett rendíthetetlen meggyőződés élteti és beszélteti, hogy hisz az igazságban, hisz a lét nagy titkainak megfeythetőségében, hisz abban, amit belőlük meglátott és róluk elmond. E nélkül a hit nélkül nincs igazi filozófus, mert a bölcsesség szerelmesének az igazság szeretőjének is kell lennie, az igazságot pedig nem lehet szeretni, ha nem hiszünk benne és abban, hogy minket megtalál és magához emel. Pauler Ákosban nagy és rendíthetetlen volt ez a hit, amelyet ismételten hangsúlyozott is: ezt érezték előadásán és írásain tanítványai és ezért hittek viszont benne. Mert az ember nem önmagától, hanem felsőbb hatalomtól van és ettől nyeri létének magvasságát, igazságának zálogát: ezért van az, hogy csak annak az embernek van hitele, aki maga is hívő; a csupán önmagában ingó és nem örök értékű erőben lehorgonyzott ember igazságának nincs garanciája.

Pauler nagy kereső volt, mert fáradhatatlan és becsületes kereső volt: ez volt benne a sokratesi vonás a rejtelmes görög filozófussal, a teorétikus erosz egyik legnagyobb megtestesítőjével szemben való minden különbsége mellett. Mert Sokrates a végletekig demokratikus, Pauler erősen arisztokratikus természetű, Sokrates mindig és mindenütt közlékeny, Pauler inkább zárkózott és csak „önkörében” nyílik meg; Sokrates ironikus és hipotetikus, Pauler erősen dogmatikus és kategorikus gondolkodó. Mindezekben erős ellentétek: de a fáradhatatlan és becsületes keresésben egyek. Ez a rokonságuk érteti meg azt is, hogy Pauler minden filozofikus természetű egyénre, aki hatáskörébe került, valóban nagy ébresztő és fejlesztő hatással volt, bár iskolája tulajdonképen nem alakult ki soha; hiszen az úgynevezett sokratikus iskolák is Sokrates szellemét, azaz objektív és abszolutista magatartását és vizsgálódási irányát, de nem konkrét tanításait veszik át, amelyekről, ha voltak is, igazában csaknem semmit sem tudunk.

Hogy Pauler Ákos nagy kereső volt, azt igazolja végül az az őt közelebbről ismerők számára kétségtelen tény, hogy gondolkodásának egész iránya és jellege az volt, amire ő maga törekedett és amit végül el is ért, de nem az, ami ő maga eredetileg volt. Mert Pauler rendkívül erős alanyiségű egyéniség, igen intenzív és hatalma-

san hullámzó érzelmi étellel, nagyon temperamentumos és csaknem akaratos gondolkodással, társaságban csodálatosan feltűnő, élénk szellemességgel: a hüvös, szenvedélytelen és nyugodt objektivitás, amely világfelfogásának és rendszerének célja, az ő eszménye volt, amely felé nagy lelki harcok árán, de mindvégig kitartóan és ezért végül is győzelmesen közeledett. Az út, amelyet megtett, hosszú és óriási ívelést mutat: első pillanatra talán meglepő, de mélyebben tekintve, az emberi gondolkodás fejlődésének egyetemes törvényszerűségét fényes példán jeleníti meg. Próbáljuk meg követni.

Pauler Akos 1876 április 9-én született, három nemzedékkel előbb magyar nemességet nyert és teljesen magyarrá lett, német eredetű, pozsonyi családból. Nagyatyja, Pauler Tivadar, híres jogász, az észjog művelője, a pesti egyetem professzora, majd kultusz- és igazságügyminiszter. Atyja, Pauler Gyula, nagynevű, tudományában immár pozitivistá szellemű történetíró, országos főlevéltáros. Anyai ágon Pauler Akos a Lenhossék-családból eredt; elődei között tehát az ország szellemi arisztokráciájának több kimagasló egyéniségét találjuk, ő maga pedig ennek a tudós-családnak rendkívül kifinomult, arisztokratikus természetű, férfiágon utolsó, magányos életű sarja és felgyülemlett szellemi örökségének nagytehetségű hordozója.

Amikor az ifjú Pauler az egyetemre kerül, a pozitívizmus üli diadalait és éppen delelőjéhez ér; nem meglepő, hogy az igen éleseszű, erősen filozofikus gondolkodású, de sok alapos szaktudományos ismeretet is elsajátító fiatalember, aki már serdülő korában járatos a filozófiában, nyolcadik gimnazista korában a metafizika módszereiről írt és ebben a tanulmányában metafizikai szelleműnek mutatkozott, most már a pozitivistá böleselet zászlajához szegődik. Mint mindent meggyőződéssel, elvszerűen és lehetőleg alaposan végző ember, pozitívizmusát is igen alaposan és teljesen vallja: 1898-ban megjelenő doktori disszertációja „A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól” ennek az álláspontjának következetes, nagyon határozott és — főleg, ha meggondoljuk, hogy 22 éves ifjú műve — igen értékes megnyilvánulása. A pozitív természettudomány itt számára a tudomány mintaképe; ez szerencsésen átélte minden tudomány gyermekbetegségét, a teológiai és a metafizikai stádiumot, feladatául immár nem tapasztalatfölötti lényegcek, szubsztanciák és erők megismerését tekinti, hanem egyedül a ter-



mészeti jelenségek törvényeit, vagyis kapcsolataik objektív moduszait akarja kideríteni. Egy-két elkésett metafizikus kivételével, úgymond, minden komoly kutató belátja, hogy a természetet csak önmagából lehet megérteni és tudományosan magyarázni, nem pedig a természetén, a lehető tapasztalat körén kívül gondolt noumenonnal. A természetet tehát úgy kell magyaráznunk, hogy bonyolult jelenségeit elemiekre vezetjük vissza, illetőleg az elemi jelenségek kapcsolatának törvényszerűsége által világítjuk meg a bonyolultabb kapcsolatok létrejövését. Világképünk legegyszerűbb alkotórésze az érzet, objektíve kifejezve, az egyszerű kvalitás. Az érzet tudománya a végső tudomány: ez az a pont, ahol ismerésünk két nagy kategóriája, a természettudomány, vagyis a jelenségek objektív szempontból való elemzése találkozik a másik nagy ismerési mezővel, a jelenségek szubjektív szempontból való analizisével, a pszichológiával. Minden diszciplína e két főcsoport valamelyikébe tartozik; ami nem természettudomány, tehát az összes filozófiai tudományok is, az utóbbiba. Pszichikum és fizikum nem külön valóságok, hanem ugyanazon jelenségek különböző szempontjai. A szubsztancia nem önálló valóság, mely a konkrét érzéki határozmányok mögött mint változhatatlan állag, lényeg vagy noumenon leskelődik, hanem formális összefoglaló kategória, melynek élete és realitása épp csak a kvalitásokban, a jelenségekben van, mely a tudattal föllépő rögzítő funkció folyamánya, hirdeti Pauler Kant, Comte, Lange, Taine, Wundt, Böhm tanításaira támaszkodva. A tudomány nem beszél platoni *νοῦς*-ről, abszolút szubsztanciákról, hanem az általános emberi tudatban, a normális szervezet által mutatott jelenségekről és ezek törvényeiről. A tudományos filozófiának is ehhez a létfogalomhoz kell alkalmazkodnia. Szerencsére a metafizikai előítélet kezd hanyatlani; a valóság kritériumául kezdik azt tekinteni, ami egyedül igazolható, hogy t. i. a realitás nem az örökké állandó, de az örökké változó.

Az ismeretelméleti alaptétel az, hogy tárgy nincsen alany nélkül s alany tárgy nélkül: ez az alany-tárgy korrelativitásának a tana, amely, nézete szerint, már Kant kriticismusának lényegét és legfőbb vívmányát alkotja. A valóság érzetkomplexus, tehát csak az alanyi szempont-hoz viszonyítva bír értelemmel, s viszont az alany elvonva a valóságban nincs sehol. Alany és tárgy kategóriák, de nem entitások; de e kategóriák éppoly szükségkép

fejlődnek ki, mint a szubsztancia, az ok, a mennyiség és a minőség kategóriái, bár hiposztazálva mindezek csak metafizikai chimaerák. Az alany-tárgy-korrelativitásának tana az a mag, melyből a kriticismussal szövetkező pozitív világnézet hatalmas fája kinő. Ezt kívánja Pauler kiépíteni. A létezésnek egy fogalmát bírjuk, mely összeesik a tapasztalhatósággal. Mentül fejlettebb valamely metafizikai vagy vallási rendszer, isteneszméje annál elvontabb, de még a legabsztraktabb isteneszme alapja is a szemlélet — talán valami rendkívüli intenzitású fény —, melytől soha el nem vonakozhatunk. Az isteneszme sohasem valamely transzcendens lény, hanem az emberi szellem szimbóluma, mely azt megalkotta.

A tudomány elméletének felállítása, vagyis az ismeretelmélet kifejtése a filozófia κατ' ἐξοχήν feladata, épp mert ismerés a tudományok legáltalánosabb preszuppozíciója. A filozófia és a pozitív tudomány úgy aránylanak egymáshoz, mint forma és matéria; a bölesészet hivatása nem új entitásokat és nem-empirikus processzusokat toldani a tapasztaláshoz, hanem ez utóbbit formailag földolgozni, amit az utóbbi föltételeinek elvonása által ér el. A természetfilozófia hivatását és fogalmát is ezen körülmények determinálják, s az nem lehet egyéb, mint a legfőbb filozófiai tudomány, az ismeretelmélet egy alosztálya, helyesebben az utóbbi eredményeinek a természettudomány tartalmára való alkalmazása. A természetfilozófia tulajdonképeni feladata ismeretelmélet és természettudomány összekapcsolása. Ezt iparkodik Pauler elvégezni a természetfilozófia formális, majd materiális elveinek a kiutatásával.

Pauler ekkori véleménye szerint valamely fogalom eredetének, tartalmának és érvényének szempontjai egymástól el nem választhatók: Böhm Károllyal, aki álláspontját bírálva, valamely fogalom eredetét és érvényét különbözőnek állítja, polemizál. Nem tagadható, hogy a pszichogenetikus szempont dönt fogalmaink eredete és így tartalmuk fölött, s viszont e tartalomról folyik logikai érvényük. Természettudomány és teológia, tapasztalás és metafizika végelemzésben összeegyeztethetetlen fogalmak. Álláspontja pozitivizmus, de az idealizmussal mutat legtöbb rokonságot: hiszen belátja, hogy a jelenséget — amely éppen csak jelenség — relativ-mechanisztikus módon vizsgáló egyoldalú természettudományi elvonás épp a szubjektivitáson törik meg; ez nem más, mint az érzet,

a tudatosság, az élet már levezethetetlen ténye. Az élet, a tudat levezethetetlenségének tana: tulajdonképen az ismerés relativitásának, tehát a kriticismussal szövetkező pozitivizmusnak tana. A filozófia főfogalma így a jelenségeiben már csak intuitíve, nem diszkurzíve megismerhető élet lesz, amely öncélú. Az erkölcsöt is mindaddig nem érthetjük meg, amíg abban öntudatos célratörékvést és nem öntudatlan szükségletből fakadó életjelenséget látunk. Az emberi tudásnak *egy* nagy feladata van, az élet problémája: de ezt csak tapasztalt jelenségeiben, ezeknek törvényeit kutatva, próbálhatjuk megfejteni, nem pedig eredetében, amely sokkal nagyobb rejtély, semhogy a teológusok antropomorfizmusai és üres posztulátumai, vagy a metafizikusok szegényes, de *petitio principii*ben gazdag levezetései valaha megfejlhetnék.

Ebben esendül ki Pauler első nagyobb műve, amelynek álláspontja tehát kriticeista tanokkal átszőtt, relativista és pszichologista-biologista pozitivizmus: ezt a felfogását azonban teljes következetességgel és nagy élelméjűséggel vezeti végig. Még 1902-ben megjelent tanulmánya, „A pozitív paedagogia alapelveiről” is ezt a szellemet mutatja, amint már a cím is elárulja. Igen érdekes, hogy itt nemcsak az akarat, hanem az érzelem primárius voltát is hangsúlyozza az értelemmel szemben. Reméli, hogy a pozitív gondolkodás át fogja alakítani a világot új nevelési eszmény, új, egészségesebb emberképzés felállítása által, amely majd kifejleszti az új nemzedékekben az igazi hitet és erkölcsöt, mely nem kívülről kapott transzcendens fikeiókban, de magában az egészséges szervezetben gyökerezik. A spontaneitás kifejlesztésére nagy súlyt vet és a nevelést-tanítást az élet szolgálatába kívánja állítani. Ezért a klasszikus nyelveket, amelyek tanulásának bizonyos haszna tagadhatatlan, vagy fölösleges tovább is tanítani, vagy pedig eddig követett módszereiket jobbal kell felcserélni. A növendéknek csak akkor lehet helyes világnézete, ha a természettudományról halad a szellemi tudományokra és nem fordítva. Tanügyünk barbár, nem egységes-egészséges didaktika, hanem a régi teologiko-metafizikai és a derengő pozitív világnézet léleknélküli vegyülete: ezt legjobban az mutatja, hogy az élettant nem is tanítjuk mindenkinek, míg ellenben a legszerényebb hivatalnoki pályára készülő ifjúnak is ismernie kell — a latin rendhagyó igéket. A matematikai ismerésnek a tapasztalástól való bizonyos függetlenségét elismeri;



hangsúlyozza azonban, hogy világunk képe és a tudomány sohasem lehet abszolút, mint a metafizika hitte, de minden ízében relatív. A magasabb oktatásban abszolút tanszabadságot követel és az egyéniség kezdeményező erejét hirdeti. Világfelfogásunk a társadalmi haladás eszméjén épül fel. Ez eszme által vezetettve, felismerjük, hogy a tudomány a létért való küzdelem legtökéletesebb eszköze. Mert az igazság, ez maga az élet, amely ha mint egészséges, pozitív pedagógia érezteti hatását az új nemzedékekre, nemcsak tudósokká, de erősebbekké és jobbakká is tesz bennünket.

Paulert a budapesti egyetem 1902-ben magántanárrá képesíti és ő megkezdí mindjárt eleinte is hatásos előadásait. Világképén ekkor Kant, Comte, Darwin és Spencer csillagzatai uralkodnak: az evolucionista pozitivizmust és a Németországban újraéledt kantianizmust gondolatvilága igen szerves egységben kapcsolja össze. Amde ekkor már új fénylő csillag jelent meg a német tudományos élet égboltján: a nagyhatású papfilozófus, Brentano Ferenc, aki skolasztikus hagyományokat elevenít fel és a figyelmet egy, a német idealizmus tündöklése és bukása idejében élő, alig észrevett és csakhamar elfelejtett másik papfilozófusra, Bolzanora irányítja. Bolzano pedig a tiszta logika atyja, az önmagukban, minden gondoltságtól függetlenül fennálló logikai tárgyak felfedezője, e tárgyaké, amelyeket gondolkodásunk megismer, de amelyeknek érvényessége független az elgondolástól és az elismeréstől. Brentano két nagy tanítványa, Meinong és Husserl, két nagyjelentőségű filozófiai irányt indít meg: a tárgyelmeletet és a fenomenológiát. Különösen Husserl fenomenológiai iránya csinál nagy iskolát; és a Bolzanora visszanyúló Husserl 1900-ban kiadja „Logische Untersuchungen” című művének első kötetét, amelyben a pszichologizmust, vagyis az ismeret érvényét az elgondolásra alapító felfogást megsemmisítő bírálatainak veti alá. Ez a kritikai kötet nagy hatást gyakorolt, sokkal nagyobb, mint Husserl bármely pozitív irányú munkája: és hatása — eleinte alighanem közvetve — Pauler Ákosra is döntő jelentőségű volt.

Amde Pauler gondolkodásának fejlődése, amilyen nagy utat jár meg, olyan folyamatos összefüggésben, szervesen bontakozik ki. Ennek a szerves továbbalakulásnak kitűnő példája 1903 februárjában előadott és 1904-ben megjelent tanulmánya: „Az ismeretelméleti kategóriák problémája.” Kategóriáknak a szó legáltalánosabb értelmében



azon általános fogalmakat nevezi, amelyek szerint ismerési tárgyainkat csoportosítjuk és rendszerezjük. Azon kategóriákat, amelyeket valamely határozott tüneménycsoport vizsgálata közben alkotunk, pozitív kategóriáknak nevezi, tekintettel arra, hogy ily kategóriák mindig valamely pozitív tudomány területén merülnek fel. E pozitív kategóriákkal szemben filozófiai kategóriák azok, amelyek nem konkrét tüneményeket, hanem a tüneményekről, illetve ismereti tárgyainkról alkotott legáltalánosabb fogalmainkat osztályozzák. A bölesészeti kategóriák tehát a pozitív kategóriák kategóriái s rendszereiken azon legáltalánosabb fogalmak összességét értjük, amelyek alá összes ismereti tárgyaink sorozhatók. Miután pedig a bölesészeti kategóriák úgy keletkeznek, hogy egymásra visszavezetjük mindazon általános fogalmakat, amelyek ily visszavezetést egyáltalán megengednek, világos, hogy a bölesészeti kategóriák rendszere azon fogalmakat fogja tartalmazni, amelyek egymástól már gyökeresen különböznek, egymás által nem definiálhatók, egymásból le nem vezethetők. E kategóriák szükségképen felbonthatatlanok metafizikai szempontból s irracionális fogalmaknak nevezhetők, mert ha ismernénk oly magasabb (metafizikai) fogalmakat, amelyekből e kategóriák le volnának vezethetők, akkor már nem lehetnének az elménk által alkotható legáltalánosabb fogalmak. A kategóriák tehát az emberi ismerés elemi kiindulópontjait fogják jelezni, de nem lélektani, hanem ismeretelméleti szempontból. A bölesészeti kategóriák elmélete sohasem ignorálhatja teljesen a lélektani szempontot, mert hisz a legelvontabb fogalom is a valóságban mindig bizonyos konkrét lélektani területen buriánzik fel. De a tisztán lélektani szempontból folytatott vizsgálat sem képes a kategóriák teljes filozófiai jelentőségét kideríteni, mert azok logikai szerepét ily alapon nem lehet eszközölni.

Látjuk, hogy itt Pauler már elkülöníti az ismeretelméleti, valamint a logikai szempontot a lélektanitól, a filozófiai kategóriák rendszerét a pozitív kategóriák fölött állónak látja és ezekből egyfajta redukció útján véli nyerhetőnek. Pozitivizmusa fölött ekkor teljesen elhatalmasodik a kriticismus szelleme: az egész mű túlnyomóan kantiánus jellegű. Kant korszakalkotó rendszerére hivatkozik Pauler. Kant kategóriatanát szerinte az jellemzi az összes régebbi hasonló dogmatikus koncepciókkal szemben, hogy célja nemcsak összeállítani ismerésünk legáltalánosabb fogalmait, hanem fölveti a kategóriák érvényének a kérdését is

s ezzel kapcsolatban azt kutatja, hogy a kategóriák micsoda jogcímen s mely határig szolgálhatnak az ismerés alapjául. Ennyiben mind a dogmatikusok, mind a szkeptikus Hume fölött áll: amazok nagyon tágra vették a kategóriák érvényének a körét, ez már egészen megtagadta érvényességüket. De vajjon lehetséges-e teljesen elszigetelni valamilyen ismeret érvényének kérdését eredetének problémájától? Lehet-e egyáltalán az ismerés érvényét kutató diszciplinát, vagyis az ismerettant és logikát, teljesen függetleníteni a lélektantól? Bármely ismerési folyamat és logikai képlet tagadhatatlanul mint konkrét lélektani mozzanat lép tudatunkba. Ennyiben maga a logika is a lélektannak egy része s attól soha el nem szakítható. Ámde az ismeretben van logikai érvény vagy érvénytelenség, vagyis igazság vagy tévedés kifejezve, amely mint ilyen független az illető ismeret lélektani geneziséstől, úgyhogy joggal mondhatja a probléma egyik érdemes tárgyalója, mégpedig Husserl tanítványa, Scheler, hogy: „a szellem életének formája a lélektanra nézve transzcendens“. Bármily különböző is azonban az ismeret, illetve az ismerési folyamat vizsgálatának lélektani és érvényességi, vagyis tiszta logikai, ha tetszik transzcendentális szempontja, tagadhatatlan, hogy e kettő mindig együtt merül fel. Az ítélet lélektani folyamat; az igazságot meg kell hódítanunk és nem készen száll alá deus ex machina módjára: minden igazság voltaképp a mi igazságunk és hosszas lélektani és történeti evolúció terméke. Bármennyire is különbözzék tehát az ismerés lélektani folyamata annak logikai, érvényességi mozzanatától, e kettőt nem lehet elválasztani, mert oly igazság, amely önmagában léteznék, függetlenül minden ismeréstől, mely azt megformulázná, voltaképp misztikus föltevés, mely nem magyaráz semmit, sőt ellentmond mindannak, amit az igazság megismeréséről tudunk. Mert bizonyos, hogy miután az igazságot csak az általunk adott formulázásban ismerhetjük, minden igazság, amelyet megismerhetünk, szükségképen viszonylagos és szigorúan véve az abszolút igazság fogalma ellenmondást zár magába. — Minden ismerésben két, egymásra vissza nem vezethető szempontot kell megkülönböztetnünk, a lélektanit és a logikait. A lélektan az okság elvével, a logika a principium rationis sufficientis segélyével magyaráz. — Ennél tökéletesebb átmenet a régebbi pszichologista korszakból a jövő logicista felfogásához el sem képzelhető.

A kategóriák rendszerének kiépítése céljából a pozitív

tudományban leszűrődött általános emberi tapasztalásból indul ki Pauler. „Organikus tapasztalása” nem akar egyéb lenni a reális pozitív ismerés legáltalánosabb feltételeinek vizsgálatából levont tanulságok összességénél. Mint ilyen, a kanti tiszta tapasztaláshoz igen közel áll és kimondottan elkerüli az egyoldalú *pszichologizmus* szirtjét is. Három ismeretelméleti alapkategóriát különböztet meg Pauler: a tudatot, a létet és a változást. A tudattal kapcsolatos tudatosság az ismerés nem pszichológiai dimenzióját alkotja, amelyen az ismerés érvénye, logikai szerepe nyugszik. A lét úgy aránylik a tudatossághoz, mint tartalom a formához. Létező a szó legáltalánosabb értelmében az, ami lehető tapasztalat tárgyát képezi. Az istenségnek tulajdonított attributumok is mind csak nagyított emberi sajátosságok. Van pszichikai és fizikai lét. Amazt a belső tapasztalás ragadja meg, amelynek alapeleme az érzés, emezt a külső tapasztalás, amelynek eleme az érzet. A tudatosság szűkebb kategóriáit három alapformája, a gondolkodás, érzelem és akarat alkotja. Az elsőnek sajátos tartalma az igazság; de óvakodnunk kell a gondolkodást egyoldalú intellektualizmussal vagy racionalizmussal felfogni, mert benne az érzelenek és akaratnak is nagy szerepe van. Az igazság érvénye független formulázásától, de az igazság formulázására viszonylagos és mi mint ilyen viszonylagos igazságot ragadjuk meg, bár nem teremthetjük. Az érzelem az értékeket ragadja meg és mindig öncél, az akarat pedig az erőt ismeri fel. Azután további szűkebb kategóriákat is megkülönböztet Pauler és egy részüket a pozitív tudományok sorával hozza kapcsolatba.

1906-ban Pauler a pozsonyi jogakadémia tanára lesz és a jogászoknak elsősorban etikát kell előadnia: természetes tehát, hogy maga is most az etika problémáiba merül el leginkább. Vizsgálódásainak eredményét igen értékes munkában közli. Pozitívizmusa teljesen eltűnt és rickerti szálakkal átszőtt kantianizmusa átszellemült és megnevesedett Paulernek ebben az egyik legnagyobb és legszebb könyvében, az 1907-ben megjelent „Etikai megismerés természeté”-ben. A pozitívizmus becses maradványa itt már csak gazdag tartalmi és tapasztalati anyag, amelynek segítségével — talán részben megint a fenomenológia hatására — Kant formalisztikus etikáját jelentős materiális erkölcostannal is kiegészíti. Az erkölcs az érzületből fakad és az erkölcsileg értékes cselekedetnek önértéke van, amely az abszolút érték egy nemét képviseli. Az erkölcsi ismerés



lényegileg — a tényítélettel szembenálló — értékítéletben nyilvánul. Vannak ugyanis konstatáló és értékelő ítéletek, de minden konstatáló fölé egy értékelő helyezhető és minden tudattartalomból mindkét fajtájú alkotható. Háromféle értékítélet van: logikai, etikai és esztétikai. Mindennemű ítélet közös vonása, hogy valamit jelent, ami független magától az átélési aktustól mint ilyentől. Az ítélet mint folyamat ugyanis valakinek az egyéni tudatában végbemenő pszichikai tünemény, melytől meg kell különböztetnünk az ítélet intencionális, logikai tartalmát. Ami valójában igaz, szép vagy jó, az megmarad annak, akárki mondja is ki, vagy ha nem is mondja ki senki. Dogmatikus eljárás azonban, ha az értékeszméket valami felsőbbrendű realitásoknak tartják némelyek, mert hisz az értékeszmékre a lét kategóriája egyáltalán nem alkalmazható. A létítéletet az jellemzi, hogy valami, az empirikus szemléletben adhatóra vonatkozik: létezőnek ugyanis épp azt nevezzük, ami lehető szemléletünkben tapasztalatilag adható. A szemléleti tartalom hiánya és a közvetetlenség jellemzik viszont az értékítéletet minden formájában. Az etikai értékítélet tárgya az akarat.

Az érvényes észelvek összesége a tiszta ész. Az észelvek mint ilyenek nem erednek sehonnan, mert nincsenek az időben; lényegük az érvényesség, ez pedig olyasvalamit jelent, amit időbeli mozzanatokkal nem lehet kifejezni. Az egyéni ész mint pszichikai folyamat az ész ratio cognoscendije, de semmiesetre sem egyúttal ratio essendije, mint minden idők pszichologizmusa hitte, azt tanítván, hogy a logika nem egyéb, mint a lélektan egy fejezete. Az ész tehát olyasvalamit jelent, amit teljességgel ki kell vonnunk a lét kategóriája alól s ami az érvényesség specifikus fogalma alá sorolandó; ugyanígy az igazság, mely örökkévaló. Kant mellett itt már Aristotelest is idézi és értékelni kezdi Pauler, de még sok tévedést talál nála.

A gyakorlati ész a cselekvés etikai értékét meghatározó princípiumok összessége; az etika az abszolút helyes cselekvés legáltalánosabb elveiről szóló tudomány. Régi empirizmusát itt gondolkodónk már teljesen elvetette: az empirizmus jogosult ellentéte azonban nem az érzékfölötti metafizika, hanem végelemzésben a kritikai idealizmus. Vannak abszolút etikai normák: hiszen tagadásuk is az volna, mert annak *becsületes bevallását* kívánná, hogy nincsenek. Az emberi cselekvés' eszményeinek elmélete ideológikus vizsgálat.



Az erkölcsi alapfogalmak a szeretetet, az erély és a tisztelet. Az etikai értékeket csak egyéni spontán belátás, intuíció alapján ismerhetjük meg, s ennél fogva voltaképpen nem is közölhetők, csak felébreszthetők. A legfőbb jó a helyes moralitás, Minden ismerés intuícióban gyökerezik, az erkölcsi intuíció pedig már gyökerében valami megvalósítandó mozzanatra, akaratra vonatkozik; ezért nem azonos a logikai intuícióval és evidenciájával. A *szabad* akarati problémája azonban lényegileg nem etikai kérdés. A legfőbb erkölcsi eszmények a morális humanizmus, a kultúra, a becsület és a jog. Ezeknek a kialakulásáról és mélyértelmű erkölcsi érték- és erénytanával való összefüggéseiről megragadó fejezeteket ír Pauler; itt még hangsúlyozza, hogy a pozitív vallástól, amely hanyatlóban van, független erkölcsi oktatásról és nevelésről kell gondoskodnunk, hogy az ember megtanulja az erkölcsiséget önmagáért tisztelni és szeretni: ekkor lesz igazi méltósággal bíró kultúremberré.

Az etikai munkájának megjelenését követő években szellemi vihar sebességével halad Pauler Ákos bölcséleti gondolkozásának kibontakozása. 1910-ben az Akadémia levelező tagja lesz és 1911-ben „A logikai alapelvek elméletéhez” címmel tartja meg akadémiai székfoglaló értekezését. Ebben a legutolsó korszakától eltekintve, gondolkozását leginkább jellemző logikai idealizmus immár teljesen kibontakozott. Tanulmányát mindjárt azzal kezdi, hogy a logizmus mind öntudatosabb és határozottabb kialakulása és térfoglalása napjaink gondolkodásában, szemben a pszichologizmussal, melyet a közelmúltban még nagyrészt öntudatlanul vallott a legtöbb bölcselő: nem egyéb, mint a logika mind szabatosabb elválása a lélektantól. E mozgalom Bolzanonak az indításaira megy vissza, de őt csak igen későn, a XIX. század végén méltányolja. Az inkább csak általánosságokban, kritikában és programadásban mozgó logista törekvéseket Pauler most már határozott logikai tárgyon kívánja a megvalósulás felé vinni: ez pedig természete szerint mindenekelőtt csak a logikai alapelvek tárgyköre lehet. A logika minden gondolkodás helyességének előfeltételeit vizsgálja, míg a lélektan az egyéni tudatélet tényértörvényeit kutatja. Így a tiszta logikai szempontnak voltaképpen már semmi köze sincs a gondolkodáshoz, mint élményhez, mert voltaképpen nem is a gondolkodásról szól, hanem minden lehető gondolkodás helyességének már nem szubjektív feltételeiről. A tiszta logika tehát nem gondolkodástan, hanem

az igazság legáltalánosabb formai feltételeiről szóló tudomány. Tárgyai magukban való tételek, tételelemek (a későbbi logizmák) és magukban való szillogisztikus tételviszonyok. A gyakorlati vagy normatív logika, a logika második formája azután a tiszta logika tárgyaiból mint minden lehető gondolkodás követelményeiből folyó imperatívuszokat állapítja meg az emberi megismeréssel szemben. A tiszta logika tehát merő érvényességi viszonyokkal foglalkozik s így semmi köze nincs holmi Én-aktusokhoz. Az Én alapjában ontológiai s nem logikai fogalom, melynek kialakítása már felteszi a logikai elvek érvényességét s így a legnaivabb *petitio principii* közé tartozik, ha valaki Én-aktusokra akarja építeni a tiszta logika rendszerét; ez éppoly dogmatikus, mint a középkori skolasztikusok kísérlete, kik az istenség létezésétől akarták az igazság érvényét és érvényének lehetőségét függővé tenni, miközben nem vették észre, hogy az istenfogalom, mint bármely fogalom helyességének, vagyis logikusságának tudatát már a logikai alapelvek érvényességéből meríti. Ilymódon e metafizikai elméletek már felteszik azt, amit bizonyítani akarnak s úgy valójában nem magyaráznak semmit. Különben is aggályos volna, ha logikai alapelveink bizonyossága oly vitás és ingatag metafizikai elméletekhez volna kötve, mint akár az igazság teológiai vagy — itt főleg Böhm Károly ellen foglalt állást — szubjektív-idealisztikus teóriája.

Logikai alapelveken Pauler azon legáltalánosabb formai princípiumokat érti, amelyek érvénye más elvből nem vezethető le s így amelyek érvénye előfeltétele minden más logikai törvénynek vagy szabálynak. A logikai alapelveket csak egy az indukciótól és a dedukciótól gyökeresen különböző módszerrel, a redukecióval lehet megállapítani. Három és csak három logikai alapelv mutatható ki, az azonosság, az összefüggés és az osztályozás elve. Mindegyik négyféle-képen fejezhető ki: minden lehető ismereti tárgyra vonatkozólag, azután külön-külön a tiszta logika, a matematika és a valóságtudomány alapfogalmainak segítségével. Az azonosság elve így hangzik: Minden dolog valami tekintetben azonos önmagával. Az ellenmondás elve az azonosságnak negatív kifejezése és a harmadik kizárásának az elve az előbbi kettőből következik. — Később Pauler úgy fogalmazza meg az elvet, hogy minden dolog csak önmagával azonos, és most már az ellenmondás elvét is következményének tekinti. — Az összefüggés elve: Minden dolog összefügg más dolgokkal. Körébe tartozik az elégséges alap elve.

Az osztályozás elve: Minden dolog osztályozható, és pedig vagy mint az osztály főfogalma, vagy mint alárendelt mozzanata. Idetartozik a dictum de omni et nullo elve. A második alapelv az első, a harmadik az első és második érvényét felteszi. Igen jellemző, hogy Kant mellett itt már Aristoteles rendkívüli tekintélyként szerepel; Kant nem egyéb, mint a végiggondolt Aristoteles; Leibniz rendszerét pedig Pauler a legmélyebben járó ontológiának minősíti, amelyet valaha alkottak.

A következő években, amelyek 1912-ben nyert kolozsvári professzorságának idejével esnek egybe, Pauler az ő legsajátabb vizsgálódási területének, a logikának rendszeres feldolgozásán fáradozik: ezt bizonyítják további logikai tanulmányai, amelyek közül kiemelhető az Akadémiaiban 1915-ben bemutatott „A fogalom problémája a tiszta logikában”. A logizmus, amelynek híve és immár zászlóhordozója Pauler, úgy jellemezhető, hogy szemében a logika feltétlenül autonóm tudomány. Azonos a logikai, vagyis az észelvek aprioritásának elméletével és legtalálébban logikai idealizmusnak mondható. Legnagyobb klasszikus úttörői Platon, Aristoteles, Kant és Bolzano: a két első név elvi jelentőségű hangsúlyozása egyúttal azt is bizonyítja, hogy Pauler a mind többet tanulmányozott nagy görög gondolkodókat immár a filozófia legnagyobbjainak kezdi tekinteni. Feladatát a tiszta logika csak úgy oldhatja meg, ha az összes logikai képleteket mindennemű szellemi aktustól vagy metafizikai tényálladéktól függetlenül határozza meg: pl. egy abszolút szellem léte nem posztulátuma semmiképen sem a logikai érvényességnek. Pauler ezúttal a tiszta fogalom mibenlétét vizsgálja, amelynek realitása érvényességében van. Nemcsak tételben, hanem a fogalomban is kifejezést nyerhet az igazság, amely magukban az egyes dolgokban is megnyilvánul. A fogalom lényege az, hogy kifejezi a dolog önmagával való azonosságának igazságát. Amire a fogalom vonatkozik, az a fogalom tárgya; ami a tárgyra vonatkozik, a fogalom tartalma; a fogalom tárgya numerikus tekintetben a fogalom köre és a fogalomnak más fogalmakhoz való viszonya a fogalom relációja. Tárgy és tartalom viszonya a fogalom jelentését, tartalomé és köre a vonatkoztatást, köre és relációé a rendszertani helyét adják; jelentés, vonatkozás és rendszertani hely együttvéve feltételei a fogalom érvényességének. Mind ezek mivoltát Pauler behatóan megvizsgálja. Minden egyes fogalom egy-egy vég-



telen fogalomsornak a kiindulópontja és az összes lehető fogalomviszonyok ama végtelen fogalomsor természetében gyökereznek, mely minden egyes fogalomból szükségképen fakad; a sorszerűség pedig semmi egyéb, mint a három logikai alapelvnek együttes érvényesülése a fogalnak körében.

A logika teljes rendszere hontakozik ki Pauler szeme előtt: szigorú zárttságban, az alapelvektől való egységes függésben. Amde ez a rendszer csakhamar a filozófia egészét átfogja. Paulernak több irányban kialakult filozófiai gondolatai a logikai alapelvek rendszermagva körül kristályosulva monumentális böleseleti rendszerré épülnek, amelyben a logikai alapelvek vaserejű kapasa összefogja a tiszta logikát, az aristotelikus gondolkodást, a platonizáló értéktudományokat és ideológiát, valamint a leibnizi alapon továbbszótt metafizikát. Ebben a szigorú logikai és logisztikus egységben lép elénk az 1915 óta a budapesti egyetem egyik filozófiai tanszékét betöltő Pauler böleseleti rendszere 1920-ban megjelent főművében, amely a *Bevezetés a filozófiába* szerény címét viseli.

A filozófia a szaktudományok mellett külön tudomány: feladata az igazság természetének s az abból folyó gondolkodási és kutatási szabályoknak logikai, a cselekvésnek és a végső erkölcsi előfeltevéseknek etikai, az alkotásnak és végső előfeltevéseinek esztétikai, a létező legegyetemesebb határozmányainak metafizikai és mindenféle tárgy legáltalánosabb vonásainak ideológiai vizsgálata. Ilyen módon logikai rendben minden szaktudomány előtt áll, hiszen minden tudomány végső előfeltevéseit teszi tervszerű vizsgálat tárgyává, vagyis a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány. Rajta kívül van a matematika s a valóságtudomány. Az utóbbi az előbbire és mindkettő a filozófiára támaszkodik; a matematika módszere a dedukció, a valóságtudományé az indukció, a filozófiáé a tapasztalati adottságokból visszakövetkeztető és a dolgok végső előfeltevéseit felderítő redukció, amely végül megállapítja az autonóm tételek rendszerét.

A logika mindenekelőtt tiszta logika: ez az igazság természetéről szóló tan. Legfőbb tárgya a három logikai alapelv, az azonosság, összefüggés és osztályozás elve, amelyekhez corollarium gyanánt a correlativitás elve tartozik: nincs relativum abszolútum nélkül. E négy elvnek megfelelően minden tudománynak alapjában négy problémája van: az alkotóelemek, a relációk, az osztályok, vagyis



a kategóriák és az abszolútum problémája. Az elsőt a tiszta logikában a tiszta logikai fogalom, vagyis a logizma, a másodikat a tétel, a harmadikat a szillogizmus, a negyediket pedig maguk a logikai alapelvek alkotják. A logizma tanában felmerülnek a fogalom problémájáról szóló tanulmány megállapításai, közöttük a fogalomviszonyok részben megváltozott elmélete; ezek a viszonyok az alapelveknek megfelelő inhaerentia, coordinatio és subordinatio, amelyekben a negáció viszonyai, a kontradikció és a kontrarietás is bennerejenek. A tétel vagy tézis logizmákból álló igazság. Szerkezete dualisztikus, alanya és az alanyt kiegészítő állítmánya van; a tétel tehát nem egyéb, mint a logizma dualisztikus kiegészítődésének az alakja. A szillogizmus tételekből álló igazság, tételrendszer; nem két, nem is három, hanem határtalan sok premisszája van. A teljesség fokát tekintve három faja van, a kategorikus, a hipotetikus és a legteljesebb diszjunktív, illetőleg hipotetiko-diszjunktív szillogizmus.

Az alkalmazott logika alapkérdése az, hogy melyek a megismerés legáltalánosabb feltételei? Egyrésztől a tudatos szubjektum, amelynek ismerési tudatfunkcióját logikai szempontból a gondolkodástan kutatja, a másik részről az igaz tartalom, amelyet mint az ismeret tárgyát az ismeretelmélet vizsgál. A gondolkodástan normatív tudomány és a helyes gondolkodás feltételeit vizsgálja. Idevalók a gondolkodási funkciók; először is az ítélet, amely lehet ismerettaglaló analitikus és ismeretgyarapító szintetikus vagy autotetikus. A két kanti ítéletfajtahoz a harmadikat Pauler maga teszi hozzá és úgy határozza meg, hogy benne az állítmány az alanyfogalom logikai előfeltétele. Az analitikus ítélet az induciónak és a valóság-tudománynak, a szintetikus ítélet a dedukciónak és a matematikának, az autotetikus ítélet a reduciónak és a filozófiának felel meg, amely éppen reduktív úton és autotetikus ítéletekkel haladhatja túl a lehető tapasztalás körét. Gondolkodástani szempontból a logizmának megfelelő fogalom már produktuma a tételnek megfelelő ítéletnek; a szillogizmusnak a következtetés felel meg. A módszeren is beleilleszkedik a logika zárt rendszerébe: az indució és az analízis az azonosság elvének, a dedukció és a szintézis az összefüggés elvének, a redució és az autotézis az osztályozás elvének felel meg. A három alapszámon kívül a definíció, a magyarázat és az osztá-

lyozás, a rendszerezés e három formája, hasonló megfeleléseket mutatnak.

Az ismeretkritika alapkérdése az, hogy mily objektív feltételek között lehetséges egyáltalán megismerés. Két szempont merül itt fel: miképen kell az ismereti tárgynak adatnia, hogy megismerés jölessen létre és hogy a tárgyat magát mi teszi megismerhetővé? Az első szempontból téves, illetőleg hiányos válaszokat próbál adni a szenzualizmus, az empirizmus és kriticismus; helyesen felel meg a transzcendentizmus, amely szerint vannak kétféle nem empirikus ismereteink is: a tapasztalás végső előfeltevéseire irányuló filozófiai, valamint matematikai megismerések. A második szempontból, hogy a tárgyat magát mi teszi megismerhetővé, téves a szkepticismusnak és a szubjektivizmusnak a tanítása és helyes az objektivizmusé a tökéletesített kritikai realizmus alakjában.

Minden megismerés bizonyosságra törekszik, de nála még erősebb lehet a hitbeli bizonyosság: hiszen hit nélkül éppoly kevésbé élhetünk, mint tudás nélkül.

A bizonyosságról szóló tannak kell a vallás és tudomány viszonyát is megállapítania. A vallás általában hitet jelent, azaz olyan meggyőződést, mely nem értelmi belátáson alapszik. Hit nélkül nincs határozott s erélyes cselekvés; ha azt, hogy cselekvésünk célját eléri, csak többkevesebb valószínűséggel valljuk, cselekvésünk mindig tétova és gyöngé marad. Erélyes és határozott cselekvés nélkül pedig nincs élet: íme, az erős hit biológiai szükségesség. Élni annyi, mint hinni: a tudás csak kis részben támogathatja a cselekvést. A hit adja meg minden esetben azt a bizonyosságot, hogy cselekvésünk nem hiábavaló, hiszen a jövőt mindig csak hisszük, de bekövetkezését abszolút bizonyossággal sohasem tudjuk. Azt a meggyőződést, hogy a legnemesebb célokra irányuló cselekvésünk nem eredménytelen, mert van objektív biztosítéka annak, hogy elérjük célunkat, vallásos hitnek nevezzük, amikor „vallás“-on a már etikailag fejlett tudat hitének rendszerét értjük. A hit tehát az életnek éppoly nélkülözhetetlen kelléke, mint a tudás, s valamint a tudásnak öntudatos kultusza végül is a tudomány kialakítására vezet, úgy a hitnek etikai motívumok alapján való kiépítése a magasabbrendű vallást hozza szükségképen létre. Vallás és tudomány nem abszolút ellentétek: csak némely vallás tanítása találja magát szemben a tudomány tételeivel s némely tudományos állítás van ellentétben bizonyos vallási

dogmákkal. Valójában azonban összetartoznak, mint egy-azon törzs két hajtása: az igazi tudomány nem jöhet ellen-tétbe az igazi vallással s a kérdés csak az, melyről immár évezredek óta folyik a vita, hogy melyik az igazi vallás és melyik az igazi tudomány.

A logika történeti kiépülésének legnagyobb klasszikusai Sokrates, Platon, Aristoteles, Szent Ágoston, egyes középkori bölcselek, Leibniz, Kant, Hegel és Bolzano; de Kant is csak annyiban, amennyiben nem ellenlábasa, hanem folytatója Aristoteles tanításának, aki Kantnál lényeges pontokban mélyebben látott.

Az etika az emberi cselekedet értékéről szóló tudomány s alapproblémája az, hogy a cselekvés mely módja a legértékesebb? Ez a főkérdés három problémára tagozódik: mi a cselekvés általában, mi teszi a cselekvést általában értékesé, mily szabályok szerint kell cselekednünk, hogy az élet különböző viszonylataiban a legértékesebb cselekvés eszményeit megközelítsük? A cselekvés a cselekvő alany akarataiban gyökerező tevékenység: erkölcsi beszámíthatóságának feltételei a szándékosság, öntudatosság és céltudatosság. Az erkölcsiség az egyén állandó készségét jelenti és ezért igazában a cselekvés állandósult lélektani alapjában, a jellemben vagy érzületben van. Morális a jó érzületből fakadó cselekvés, szemben a külsőleg korrekt cselekvés legalitásával. Az erkölcsi cselekvés megkülönböztetésére tartalmi vonások megállapítása is szükséges: ilyenek a cselekvés céljában és indítékában vannak. Az erkölcsös, vagyis a legértékesebb cselekvés motívuma csak az lehet, hogy cselekvésünkkel minden erőnkől meg *akarjuk* valósítani azt, ami a legértékesebb, mégpedig azért, mert azt mindenekfölött szeretjük és tiszteljük. Ez a legértékesebb, a legfőbb jó nem lehet a gyönyör, vagy az egyéni, illetőleg társadalmi boldogság, sem az emberi tökéletesedés, vagy a nagyobb szellemiség, hanem csakis az igazság szolgálata. A részletekben Pauler itt túlnyomóan megmarad régiebb etikai tanítása mellett. Az etika történetének legnagyobb klasszikusai Sokrates, Platon, Aristoteles, Szent Ágoston és Kant.

Az esztétika, az emberi alkotásokról szóló tudomány, először az alkotás mivoltát, azután az esztétikai értékelés végső előfeltevéseit, végül az esztétikai normákat és eszményeket vizsgálja. Alkotás az emberi tevékenységtől létrehozott tárgy; ha önmagáért tetszik, esztétikai értékkel bír; a természetet is annyiban tekintjük szépnak, amennyiben



a szellemi műalkotás mintájára fogható fel. Tartalmilag szép az az alkotás, amely közvetlenül, intuitív szemléletnek adható, valamint egységes és jellegzetes; formális szempontból a szépség — amely örökkévaló, mint az igazság és a jóság — objektivitást és irrealitást kíván. A művészet lényege az, hogy az esztétikai értékeket alkotás útján felfedezi és velünk megismerteti. A tragikum lényege az értékes emberi élet szükségképi összeütközése a valósággal, mert ez az élet véges, vagyis nincs meg az a tartalma, amelyet megérdemel: így az egész emberiség élete is tragikus. A bölcséleti esztétika fő fáklyavivői Platon, Arisztoteles, Plotinos, Kant és Hegel.

A metafizikai tétel a valóság legeggyetemesebb elfeltevéseire vonatkozó közvetett ténymegállapítás. Ami létezik, az állandó tevékenység forrása. A szubsztancia öntevékenységi centrum: öntevékenysége vágyon alapuló törekvésben áll, vagyis a szubsztancia pszichomorf természetű, amelynek csupán jelensége a test. Ámde a világfolyamat csak úgy lehetséges, ha több szubsztancia létezik: ezek egyetemes kölcsönhatásában áll a mindenség egysége. Minden változás lényegében vagy fejlődés, vagy visszafejlődés, a világfolyamat pedig abban áll, hogy a szubsztanciák egymásból reakciókat váltanak ki: egymást serkentik vagy gátolják a kibontakozásban, vagyis a fejlődésben. Ámde minden változás lényege potenciából aktusba való átmenet is: ennyiben a világfolyamat a lények conatusainak kibontakozása, tehát nagy felszabadulási folyamat. Minden szubsztancia öntudatlanul vágyódik azon szubsztancia után, mely mindennemű változás első kiindulópontja: *létezni annyi, mint vágyódni a végső felszabadító után*. Ez pedig nem más, mint az ősmozgató szubsztancia, az Abszolútum, aki változhatatlan megvalósultságában zavartalan aktivitással szüntelenül maga felé mozgatja az örökké létező és változó világot. Az isteneszmében, mint a vallásos hit tárgyában azonban Pauler megállapítása szerint *több* van, mint a metafizikai Abszolútum fogalmában, s másféle bizonyosság is a vallásos meggyőződés, mint aminő a bölcselő spekulatív bizonyításból fakadhat. Ezt, úgymond, mindig szem előtt kell tartanunk, nehogy a vallás és a metafizika tételei oly irányban és mértékben azonosíttassanak, mely egyiknek sem válik előnyére. — A metafizikának ezek az alaptanításai a természet- és a szellem-filozófiára alkalmazhatók. A metafizika történetének széleskörű áttekintéséből Pauler meta-



fizikájának két nagy elődje, Aristoteles és Leibniz magaslik ki.

Az ideológia általános tárgyelmelet: első része, a fenomenológia a dolgok elemeit, második része, a relációelmélet, a dolgok lehető viszonylatait, harmadik része, a kategóriaelmélet, a dolgok végső osztályait és negyedik része, az általános értékelmelet a végső tartalom preszuppozícióját vizsgálja a logikai alapelveknek és korallariumuknak megfelelően. Az őszértékek, a szépség, az igazság és a jószág is megfelelnek a három alapelvnek. Értékelmeleti szempontból létezni annyi, mint törekedni az igazra, a jóra és a szépre és a létezés teljessége egyúttal annak teljes értékségét is jelenti. Az ideológia problémái alkotják Pauler rendszerének legnehezebb és legkevesébbé ismert részét: méltánytalanul, mert a logikán kívül itt vannak leggazdagabban elszórva mély belátásai és problémafeltevései, történeti áttekintései pedig a filozófia klasszikus és legmodernebb elméleteit szövik itt hatalmas egységre.

A filozófia egész történetének alakulását Pauler Aristoteles szemével nézi: valija, hogy voltak nagy korok, amelyek az igazságot mélyen látták, de azután a felületesre változó korszak a mély belátásokat ismét elfelejtette. A legmélyebb bölcséleti belátás korát a nagy görög filozófiában találja meg: csak a hellén gondolkodók szellemi kineveinek alapos ismerete és megértése hozhat a filozófiai gondolkodásba is folytatólagoasságot és biztosíthat neki szilárd, dilettantizmustól ment alapvetést.

A Bevezetésben Pauler gondolkodásának hőskora és e kor hatalmas alkotása, Böhm Károlyé után a második nagy magyar bölcséleti rendszer áll előttünk. A rendszer alapja láthatóan a logika: ezt azután Pauler 1925-ben megjelent külön könyvben is részletesen kidolgozza a Bevezetés logikai tanításainak értelmében, de azokat tovább fejlesztve.

1924-ben Pauler az Akadémia rendes tagja, 1931-ben a II. osztály elnöke, majd az Igazgató-Tanács tagja lett; a Filozófiai Társaságnak az összeomlást követő megújulás óta elnöke, a Köznevelési Tanácsnak egy ideig ügyvezető alelnöke; a klasszikus nyelvek tanításának egyik legfőbb pártfogója, aki azt hirdeti, hogy valamely nemzet kulturális mélységének a fokát a klasszikus nyelvek és műveltség oktatásának a nívója jellemzi. A magyar filozófiai tudomány szellemi vezére, akinek németül megjelenő Bevezetése és Logikája külföldön is elismerést sze-

rez. Így Pauler mint teljesen kifejlett, nagy önálló gondolkodó hirdeti tanításait; ámde sohasem szakad el a nagy szellemek köztársaságától, régi és új gondolkodókat állandóan tanulmányoz. Legbelsőbben Platonnal, Aristoteles-szel és Leibnizzel foglalkozik. Aristotelesről kitűnő kis könyvet is ad ki 1922-ben, Leibniz metafizikájáról pedig 1917-ben részletes tanulmánya jelenik meg. A legnagyobb magyar gondolatvilágába emelkedve Széchenyi társadalmi erkölctanát is vizsgálja. De nemcsak a böleselők, hanem a művészek is vonzzák: persze elsősorban a nagy gondolkodó művészek. Liszt Ferenc gondolatvilágáról írt könyve (1922), Pauler legszemélyesebb érzelmeire derít fényt, határtalan sóvárgására a végtelen felé, amelynek legjobb kifejezését a zenében találja meg, és folyton elmélyülő vallásosságára. A másik nagy művész, aki szívéhez mindig közelállt, Goethe: az ő bölcsességéről tart az Akadémia 1932-i nagygyűlésén gyönyörű előadást. Bemutatja, hogyan fejlődik Goethe egész lelkiisége az Abszolútum felé, idézi a költő mondását, amely szerint a gyermek realista, az ifjú idealista, a férfi szkeptikus, az aggastyán misztikus. A gondolkodással szemben immár előtérbe állítja a hit irracionális bizonyosságát, a cselekvés igazi éltető elemét. A minden ízében pogány Goethéről szóló felületes szólammal ellentétben a bölcsességének csúcspontjára érkezett Goethe vallásos szellemét, a szeretetből táplálkozó bölcseségét és a kereszténység felé való közeledését vetíti elénk.

Csupa önvallomások is voltak ezek a megragadó jellemképek. Mert Pauler nem lett ugyan aggastyán, de lelkieg, szellemileg teljesen megérett, hatalmasan ívelő lelki életútja elérkezett oda, ahová kezdettől fogva öntudatlanul, majd mind tudatosabban vágyakozott: az Abszolútumhoz. A vallásos hit és a misztikum világa kibontakozott benne. Már 1926-ban tartott akadémiai felolvasása Anaxagoras istenbizonyítékáról megmutatta, hogy érdeklődésének középpontjába az Abszolútum, az isteneszme lépett. És ez mindhaláláig így is maradt: ennek fényes bizonyítékai a Bevezetésnek nem sokkal halála előtt megjelent harmadik, átdolgozott kiadása, valamint a csonka kéziratban hátramaradt metafizika.

A Bevezetés új kiadásának legfőbb újdonsága éppen a metafizikai Abszolútum tanának rendkívüli fejlődése. A régibb kiadások négyharmadlapnyi Abszolútumtana itt több mint háromszorosára bővül és az Aristoteles-féle első mozgató a keresztény bölcsélet egy, világfölkötti, fel-

tétlenül egyszerű, örök-változatlan, szabad, teremtető, mindenható, személyes, szellemi és végtelenül tökéletes istenséggé bontakozik ki, amely kétségtelenül létező, bár a valóság kategóriái reája nem alkalmazhatók, és az igazságot és abszolút értékeket mint aspektusait foglalja magába: az aristotelesi Abszolútumtól tehát Pauler Abszolútum-fogalma teljesen a keresztény metafizika Istenfogalmához ment tovább, amely az aristotelesi Istenségén kívül magában hordja a platoni Legfőbb Jót és a Timaios-beli Teremtőt is; az abszolút értékeknek ez a belefoglalása az így teljesen kibontakozó metafizikai Abszolútumba a legfőbb továbbfejlődés és egyúttal tárgyilag sem továbbfejlészthető végső lezárás a pauleri böleselet utolsó megfogalmazásában. Itt az Abszolútum fogalma — Pauler saját megállapítása szerint — egybeesik Isten vallási eszméjével s megfelel a teizmus tanításának, szemben a monizmusmal vagy az ateizmussal. Azon az istenismereten kívül, mondja tovább, melyre a metafizika jut, oly módon is közvetlen istenélményben részesülhetünk, hogy a minden lény legmélyén lappangó többé-kevésbbé öntudatos istenvágyunk engedjük át magunkat. Ez a vallás útja, mely a vágy és szeretetből fakadó hitből meríti Isten létébe vetett meggyőződését. Mivel pedig a hit még alapvetőbb és hatalmasabb komponense lelki életünknek, mint a megismerés, tanítja Pauler, a vallási hit sokkal közvetlenebbül vezet Isten felismerésére, mint a filozófiai kutatás. Am szellemünk mindenoldalú kifejlesztése mindkét út kiépítését kívánja s lelkiéletünk egységénél fogva arra van mindkettő hivatva, hogy egymást megerősítsék és támogassák.

Ezek a megállapítások léptek a vallás és metafizika viszonyának az első kiadásból idézett és a harmadik kiadásban elhagyott jellemzése helyébe: a minden cselekvés alapját alkotó, sőt az étellel magával egy hit győzött itt, legmagasabbrendű, vallásos alakjában. Ámde más is győzött: a metafizikának ezen a döntő pontján az aristotelesi Abszolútumot Platon és a legnagyobb keresztény platonista, Szent Ágoston istenkonceptiója hatotta át és győzte le Pauler gondolatvilágában; a platonizmus, amely a logikában és általa az etikában, az esztétikában és az ideológiában már eddig is uralkodott, itt döntő módon benyomult metafizikájába is és elfoglalta annak fellegetvárát, az istenfogalmat. Ilyen módon Pauler egész rendszere végül harmonikus egységben túlnyomóan platonistává lesz és Platonon keresztül jut el a keresztény böleselethez, en-



nek legplatonibb, szentágostoni irányához. Innen érthető, hogy a *Bevezetés* új kiadásában a modern gondolkodók jellemzésén kívül a legnagyobb filozófiatörténeti változás Szent Ágoston tanításainak fokozott, egyenesen kiemelkedő figyelembevételre, valamint a filozófia haladását jelző nagy gondolkodók — Thales, Sokrates, Platon, Aristoteles, Leibniz és Kant — sorának Szent Ágostonnal való kibővítése; innen érthető a metafizika új szövegében a lélek halhatatlanságának hangsúlyozása is. A Platonhoz és Szent Ágostonhoz való fordulás erejét és határozottságát bizonyítja végül az új *Bevezetés* legnagyobb ismeretelmélet újsága is, a megismerés lényegének, kimondottan Platon anamnesisének és Szent Ágoston illuminatio-tanának nyomán, az örök igazságra való hirtelen ráébredésben, e meglepő megvilágosodási élményben való megpillantása.

A metafizikai kézirat címe: Relatívum és Abszolútum, a metafizika — majd kijavítva: a filozófia — alapkérdése. Első része a valóságról, a második az ideák világáról, a harmadik az Abszolútumról, a negyedik az Abszolútumról a megismerésben, az ötödik az Abszolútumról az erkölcsi bizonyosságban, a hatodik az Abszolútumról a műalkotásban, a hetedik az Abszolútumról a természetben szól. Itt, a hetedik fejezet közepén, a 118. pont elején szakad meg a kézirat; a nyolcadik — és talán utolsó? — fejezet az Abszolútumot a történelemben kívánta vizsgálni. A szöveg sok megegyezést mutat az utolsó *Bevezetés* logikai, etikai, esztétikai, metafizikai, ideológiai részeivel; de nem egy újság is van benne. Legfőbb jellemvonása mindenütt az Abszolútumnak központbaállítása és a problematikának végül mindig reá való vonatkoztatása; ez a vonatkoztatás azonban mégsem mindenütt olyan erős, amilyenek a fejezetelemek sejtetik.

A valóság struktúrájának szükségképiséget a logikai alapelvek szerint való rendezettsége ad; minden egyéb határozománya a világi valóságnak, tehát a szüntelen változás is, csak empirikus úton való adottság, melyet igen nagy valószínűséggel állíthatunk, de korántsem egyetemes szükségképiséggel. Az ideák világában vannak az igazságok, a logizmák, általában a tiszta logikai, matematikai tárgyak és az értékek. Idea és valóság között leképezési viszony áll fenn, az idea a változó, múlandó, időbeli, hiányos, tapasztalati és részben érzéki valóság változatlan, örökkévaló, teljes, tapasztalat- és érzékfeletti előfeltétele: tökéletes platonizmus érvényesül itt a metafizikában is.



Az ősidea a jóság, amely mibenléténél fogva előbbrevaló minden más dolognál. Pauler platonizmusa itt annyira erős, hogy Aristoteles ellen is fordul, akinek ellenvetéseit az ideatan ellen sorra részletesen megeáfolja, sőt Aristoteles „elfogultságból fakadó eltorzításait a platonikus tanra nézve” is hangoztatja. Aristoteles polémiája az ideacelmélet ellen az egész vonalon félreértésen alapul, amelynek gyökere az, hogy míg Platon megsejtette, hogy az idea az érvényesség és nem a valóság síkjába esik, addig Aristoteles polémiája azon az előfeltevésen épül fel, hogy Platon az ideákat a valóság síkjában helyezte el. Az ideák világának rendszerességét, az ideák vonatkozásait, rendszertani helyét is általánosságban megállapítja Pauler. Az idearendszernek három dimenziója, azaz mélysége, hosszúsága és magassága van, melyet a három logikai alapelv határoz meg.

Az ideák világa nem azonos az Abszolútummal, csak szoros kapcsolat áll fenn közöttük; az Abszolútum mint mindenek abszolút végső egyszerű előfeltétele, előfeltétele az ideák világának. Analógiás értelemben az ideák Isten örök gondolatai, melyek csak számunkra mutatnak többséget. Az Abszolútum azonos a Jósággal, mint ősideával és nem más, mint maga a Szeretet. Istennek, az Abszolútumnak a létét már a relatívumok, azaz a valóságot alkotó egyes valóságok elismerése is bizonyítja. Az Abszolútumra érvényesek a logikai alapelvek, de ez nem azt jelenti, hogy nekik alá van vetve, tőlük függ, hanem hogy az Abszolútum azonos minden igazság alapvető mivoltával, melyet épp a logikai alapelvek határoznak meg. Az érvényesség az az aspektus, melyben az Abszolútum létmódja ismeretes előttünk. Ez az Abszolútum nem lelki és nem anyagi, hanem szellemi léttartalmú, de nem valóság. Abszolút koncentráltságú, teremtő tudatú Én, végső alany, végtelen öntudat, amelyben azonban semmi passzív tudat és relativitás, semmi alany-tárgy-dualizmus nincs. Teljesen theisztikus értelemben lehetséges csupán.

Minden ismerés voltaképpen ideák megismerése. A lelki jelenségek közül az intuíciónak, mint intencionált tárgykör, a valóság, a törekvésnek az érték, a gondolkodásnak az igazság, az idea felel meg. A megismerésben az új ismerési tartalom adatása, mint idegen tartalomnak a tudatba való betörése jellemezhető. Ez mutatkozik a ráébredésben, amelyben bennünk öntudatlanul lappangó, velünkszületett ismeretek emelkednek az öntudat fényébe; a platonai vissza-

emlékezés-tan sejtí meg tehát legjobban azt, ami a megismerésben történik. Az Abszolútum úgy teremti a megismerő alanyokat, hogy azokban az egész ideavilág öntudatlanul megvan. Az empiria valóban csak kivált minden megismerést, de nem határozza meg tartalmát. Valaképpen minden megismerésben az Abszolútum megismerésére törekszünk. Az őstartalmak, például a logikai alapelvek és az ősertékek, az Abszolútum aspektusai; ez bennük megnyilvánul, de egyúttal rajtuk túl van, amelyet az őstartalmak jelképeznek.

Az etikai fejezetben Pauler az életformákat, a hivatásokat az Abszolútummal való kapcsolatuk szorossága szerint rangsorozza és megállapítja, hogy 1. a pap, teológus, filozófus, 2. a tudós, 3. a nevelő, 4. a művész, 5. a jogász és államférfi, 6. az orvos, 7. a katona, 8. a technikus, 9. a földműves, 10. az iparos és 11. a kereskedő hivatása következik. Az Abszolútum külön kegyelmi segítségével a relatív egyén lelki élete időnkint egy pillanatra felszabadul az okság törvénye alól; így szabad akarata is lehetővé válik és ennek tudatát nincs jogunk illúzióknak minősíteni. Az egyén a kegyelenben újjászületik és az Abszolútum a világ megváltójának, a Jó szolgálata pedig a legfőbb kegyelmi szentségnek mutatkozik. Mindez az egyéni lélek halhatatlanságát is posztulálja; nem tudjuk, hogy a jelenlegi testtől felszabadult lélek nem fejleszt-e ki magában újszerű orgánumokat?

A lét végső misztériumaiba néz Pauler utolsó munkája, amelynek utolsó mondatában a theodicaea nehéz problémái hangzanak fel. A szinte utolsó napjaiig folytatott kézirat végül rendkívül kicsiny betűkre zsugorodik össze, az író vitalitásának csökkenését elárulva, de szellemi fénye és ereje mindvégig kristálytisztán ragyog és figyelme a halmazelmélettől és a relativitási elmélettől Spann bölcseletéig a legmodernebb kérdésekre kiterjed. Nagy kár, hogy az így is igen értékes mű befejezetlen maradt. De Pauler bölcselete lezárult, kiérett, ő maga pedig, bár nem volt öreg, teljesen megérett; gondolatvilága is, személyisége is felemelkedett az Abszolútum örök-változatlan régióiba. Itt elérte a teljességet, itt meg kellett nyugodnia, tovább nem mehetett; de nem is kellett tovább mennie, mert végtelen sóvárgása és keresése elérkezett végtelen, örök céljához.

Ha visszatekintünk Pauler bölcseleti életútjára, igen érdekes jelenség ötlík szemünkbe: Pauler fejlődésének

egész vonala nem a Goethe-féle életjellemzés — realista, idealista, szkeptikus és misztikus kor — szerint alakul, mert igazi szkeptikus korszakot Paulernál nem találunk. Az igazságnak olyan hű rajongója volt ő egész életében, hogy megismerhetőségében is mindig hitt: legfeljebb különböző, előbb kisebb, később nagyobb mértékben tartotta megismerhetőnek. Ámde az ifjúkorában Comte nyomán valott fejlődési vonal sem jellemzi, amely a teológiai stádiumtól elindulva a metafizikain át a pozitivisztikus felé halad: hanem éppen ennek a megfordítása. Ha legkorábbi, gimnazista korabeli metafizikai hajlandóságától eltekintünk, amely már nagy filozófiai műveltségre vall, de elsősorban mégis csak erős és valódi filozófikus szellemét jellemzi — hiszen minden filozófia gerince és centruma csak a metafizika lehet —, akkor pontosan azt találjuk, hogy először határozott pozitivistát, azután előbb az értékelméleti idealizmus alakjában, majd ennek az aristoteles-leibnizi metafizikával való kiegészítésével metafizikai korszaka bontakozik ki, amely végül pregnáns módon misztikus szálakkal átszőtt teológiai korba megy át; ebben gondolkodása teljesen lezáródik. Pauler maga is így értette meg élete végén szellemi fejlődését. És ha ezt az utat nézzük, azt látjuk, hogy sokkal igazabb, mint Comtenak egy átmeneti korban rosszul szemlélt látszatjelenségek alapján felállított stádiumelmélete: hiszen az egész görög bölcelet fejlődése, amely lezárva fekszik előttünk, azt mutatja, hogy a vízzel, levegővel, tűzzel magyarázó ó-ion természetbölcselők pozitivisták korszaka után a pythagoreusokkal és eleatákkal, részben Herakleitoszal határozott metafizikai korszak indul meg, amely Platon és Aristoteles bölceletében kulminálva egyúttal a teológiai korszakba kezd áthajolni, hogy azután a hellenizmus bölceletében, főleg az újplatonizmusban a görög filozófia teljesen teológiai és jórésben misztikus színezetű lezáró korszakának adjon helyet. Ez az út legmélyebben igaz: igazságát megérteti Paulernak a filozófia módszeréről szóló örökértékű tanítása, hogy az a tapasztalati adottságokból kiindulva reduktív úton, visszafelé halad a tapasztalati valóság előfeltevései felé. Ez meggyezik az Aristoteles mély belátásában megragadott ténynyel, hogy számunkra előbb a logikai és ontológiai rendben utolsó, közvetlen tapasztalással megragadható valóság van adva; ezen tovább haladva már a tapasztaláson túl lévő, egyetemes metafizikai valóságghatározmányokhoz ju-



tunk el, legvégül pedig a valóság végső okához és forrásához, az Abszolútumhoz, az Istenséghez. Ez nemcsak a filozófia, hanem az egész emberi élet királyi útja, amelyen az, ha törekvése jó és igaz, végighaladva célhoz ér. Pauler célhoz ért. Miért?

Mert legfőbb törekvése az igazság elérésére irányult: ez a mélységesen becsületes és ezért annyira elvszerű törekvés adta életének nagy erkölcsi értékét. Ez magyarázza meg az igazság megragadására irányuló theorétikus életforma legmagasabb értékét Pauler világnézetében. Ez az igazságatörekvés edzette szilárdra Pauler férfias elvszerűségét; az igazság, amely felé emelkedett, adta egyéniségének határozott magvasságát. És életének ez a változatlanul fénylő sarkesillaga adta tengerként háborgó és hullámozó lelkének egészben azt a nyugalmat, amely nála annyira feltűnő volt, amelyet a távolabb állók egyedül láttak benne és amelyet a hozzá közelebb állók nem egyszer szem elől tévesztettek és ha újra elébük tűnt, olyan nehezen tudták maguknak megmagyarázni. Pauler élete külső eseményekben aránylag szegényen, nagyobb zökkenők nélkül, aránylag nyugodt folytonosságban alakult; és ugyanígy alakul gondolkodása, pedig szélső ellentétek, pozitivisták és teológiai kora között ível hatalmasan és merészen át. A tőle annyira nagyrabecsült aristotelesi entelecheia kibontakozásához hasonlít. Ebben az entelecheiában, fiatalkori munkájából kitűnően, a metafizikus bölcselő szunnyad, de amikor először feltörik, a pozitivisták lép elő. Láttuk és szemmel kísértük, hogy ez a pozitivisták gondolkodás milyen lassú és harmonikusan szerves átmenetben megy át az érvényesség felfedezésén és mind erősebb elmélyítésén keresztül a metafizikai korba és ez a kor megint az érvényesség jelentésének további elmélyülésével éri el a lezáró teológiai felfogás korát. Szinte azt hihetné valaki, hogy Pauler előtt kezdettől fogva tudatosan állt egész bölcséleti alakulásának kész terve, amelyet azután művészi biztossággal, pedagógiai rendben és a közbülső állomásokat csaknem színészi módon a folyamatosság megőrzése kedvéért mutatva be, alakított ki. Pedig mennyire tévedne egy ilyen felfogás, amely Paulerben tökéletes gondolatköltőt, a bölcséleti gondolkodás nagy pszichogenetikus regényíróját látná! Aligha csalódunk, ha azt mondjuk, hogy ennél semmi sem állt távolabb Paulertől. Az ő harmonikusnak és szervesen folyamatosnak látszó gondolati fejlődése alatt a szellemi küzdelmek nagy viha-



rai dúltak. Amit ő látott, vallott és tanított, annak igazságában szinte fanatikusan, megtántoríthatatlanul hitt, annyira, hogy sokszor még az érvek elől is elzárkózott és ellenvetésekre igen érzékenyen reagált. Gondolkodásának látszólagos későbbi intellektualizmusa ellenére azt lényegében egy igen erős akaratú vonás jellemzi: innen van rendszerezének feltűnő, egyes pontokon némileg erőszakosnak is ható konstruktív ereje. És innen van Pauler előadásának és írásának az a csodálatos biztossága, amely aránylag csekély igazolási törekvéssel tételeinek kategorikus felállításában jelentkezik: ez ugyan egyrészt kételyt is kiváltott, de másrészt viszont fölötte szuggesztíve hatott. Honnan fakad ez a kategorikus biztosság olyan tételeknél is, amelyek nem mutatnak evidenciát? A rendíthetetlen hitből, amellyel őket Pauler átélte. Ő teljesen hitt az igazságban és ezért hitt annyira belátásaiban, tanításában is. Rendszere nagyon sok architektonikus vonást mutat és ő maga is az esztétikában hangsúlyozza a tudományos rendszer művészi értékeit. De semmi sem állt tőle távolabb, mint hogy saját bölceletét elsősorban a művészi érték szempontja szerint, ilyen értelemben mindig relativisztikus módon gondolatköltészetnek nézze! Bölcelete az ő szemében legfeljebb azért és annyiban lehetett szép, mivel és amennyiben igaz: sokkal vérbelibb, sokkal valódibb filozófus volt ő, semhogy a filozófiát ne lényegileg tudománynak tartotta és az igazság értékeszméje szerint ítélte volna meg. Mindig ez volt legerősebb meggyőződése: ő egész énjével, egész lelkével az igazságnak való odaadással gondolkodott.

Milyen szellemi vajúdásba, mekkora értelmi és akaratú küzdelmekbe, szenvedélyes érzelmi hullámvázokba kerülhetett tehát neki álláspontjának szerves, de lényeges megváltozása! Ezt igen erős, sokszor éles filozófiai polemikus megjegyzései mutatják, valamint Goethe kijelentésének alkalmilag szíves idézése: levetett hibáinkkal szemben vagyunk a legszigorúbbak. Ő minden pszichologizmus, relativizmus és szubjektívizmussal szemben nagyon szigorú volt. De ez csak dicséretére válhatik! Az igazság nagy bajnoka ő, aki mindig aránylag gyöngye biológiai vitalitása mellett feltűnő óriási szellemi vitalitásával, elevevőségével harcolt az igazságért önmaga és mások ellen. És milyen csodálatos, hogy e szenvedélyes lelki küzdelmek mellett, amelyek benne álláspontjának lényeges változásaihoz bizonyára lefolytak, mégis ennyire szerves gondolkodása-

nak külső alakulása! Ezt egyrészt önkénytelenül is ható művészi hajlamai, másrészt és még inkább azonban őszinte, egyenes igazságtörekvése értetik meg: ez vitte őt határozottan és biztosan, visszaesések és kilengések nélkül célja felé, míg amazok az út alakulását legalább külsőleg csiszolták.

Így áll előttünk Pauler alakja: aránylag kis életerejű testtel, de annál nagyobb és a testi erő bizonytalanságától fokozott fejlődésre sarkalt szellemi erővel és elevenséggel; kezdettől fogva filozófikus életformában, az igazság és a végtelenség felé való hatalmas sóvárgással — jól mutatja ezt az intenzív végtelenséget rejtő zene és az extenzív végtelenséget feltáró tenger iránt való nagy szeretete —, de e sóvárgás mellett az igazság megközelítésére alkalmas nagy értelmi erővel és elérésére képes hatalmas akaraterővel és következetességgel felruházva. Ez a gazdaglelkű egyén szenvedélyesen, mint nagy akaratú küzdő, de becsületesen indul el és jár igazságot kereső életútján: és ezért célhoz is ér. Célhoz érve immár Platonhoz mutatja a legtöbb hasonlóságot, aminthogy élet- és világfelfogása is leginkább Platonéval rokon. Visszavonult várbeli és remeteszerű badaesonyi életében, nehéz megközelíthetőségében mutatkozó arisztokratikus exkluzivitása és nyugalma nála platonikus vonás, abból ered, amiben él. Mi ez? A régóta keresett ideák világa ragyogó fénsséggel és végtelen arányokban feltárul előtte. Csodálattól eltelve nézi, már inkább abban él, a változó érzéki világ kezd eltűnni szemei elől; kevésbé is érti meg, aláértékeli, nem igen találja benne helyét, nem jól érzi magát benne; sok erős szál fűzi még hozzá, de igazi hazája már nem ez. Így teljesen megérve áll az Abszolútum előtt, akit, sóvárgásának egyetlen igazi ősi célját, boldog szeretettel fogad lelkébe. A teljes halálraérettség mintaszerű képe ez: és ekkor — 1933 június 29-én — valóban eltávozik körünkől; régebben elhatalmasodó betegség következtében és mégis váratlanul, de nem meglepően, mert a szellemi világrend törvényeinek klasszikusan teljes megfelelésével. Filozófikus elvszerűségű élete és halála: alakja éppen úgy, mint gondolkodása. Élete utolsó hónapjaiban korábbi, valószínűleg csekélyebb vitális erejéből és amellet erős alanyiságából együtt folyó kicsinyesebb, földibb vonásai is lehullanak róla: tisztán és formáját teljesen megvalósítva emelkedik az Abszolútumhoz. Mély igazság van abban a mondásban, hogy az ember

úgy élt, ahogyan meghalni tudott. Pauler nagyon szépen tudott meghalni!

Nemes, példaszerű` egyénisége eltávozott körünkől. Nagyon fájdalmas veszteség ez a közelállóknak, de egyetemes és lényegében nem tragikus élettörvény érvényesülése: hiszen személyiségét elsősorban kinek-kinek magának kell kialakítania, ebbe a másik személyiség bele nem nyúlhat, csupán eleven példájával és élete művével segíthet az alakulásban. Pauler egyéniségének nagy nevelő hatása immár nem érvényesül: de személyiségének legnagyobb értékei életművében lecsapódtak. Mi az, amit Paulernek szellemi életünk kialakítására *leginkább* köszönhetünk? Formai tekintetben az igazságba és megismerhetőségbe vetett rendületlen hitét, amely minden munkáját átjárja; lankadatlan törekvését az igazság megragadására és egy böleseletileg elhanyagolt korszakban filozófiai rendszer kiépítésére vállalkozó bátorságát. Tartalmi tekintetben köszönhetjük neki a filozófia tudományos voltának, rendszeres egységének és a szaktudományokhoz való viszonyának világos és tagadhatatlan kimutatását; a filozófia módszerének, a redukciónak elvi határozottságú megállapítását; a tiszta logika mivoltának és tárgyköre természetének mélyenjáró felderítését, az abszolutizmus minden téren való következetes keresztülvitelét; a logikai alapelvek korlátozott és határozott számának a hangsúlyozását és főleg az összefüggés elvének egyetemes logikai alapelveként való felállítását; a logizma struktúrájának sokoldalú feltárását és további sok böleseleti részletkérdés mélyreható, főleg ideológiai vizsgálatát. Mindazok pedig, akik ismerték, köszönik neki azt a nagyszerű példát, amelyet egy szellemileg gazdagon kibontakozó és kiérő és mély erkölcsiségű élet harmonikus és következetes lezárása ad: mert ebben a tekintetben a halál már nem szomorú elmúlás, hanem a végső beteljesülés jele és a benne lezáruló értékes szellemi élet az élet örök értelmének és az ezt az értelmet nyerő és hordozó személyiség halhatatlanságának legnagyobb gyakorlati záloga.





# PAULER ÉS A KERESZTÉNY BÖLCSELET.

Az Aquinói Szent Tamás-Társaságnak 1933 október 18-án tartott Pauler-emlékülésén mondott elnöki megnyitóbeszéd.

Írta: SCHÜTZ ANTAL.

Néhány éve egy nagyolvasottságú, biztos ízlésű, jótollú német irodalomkritikustól megjelent egy világirodalmi áttekintés ezzel a címmel: *Was bleibt?* Azt keresi ez a munka: a világirodalom rengeteg termeléséből mi az, ami kiállja a történelem teherpróbáját? Mi az, ami nemcsak néhány történetkutató érdeklődésére tarthat számot, hanem amiről a könyvolvasó késő nemzedékek is úgy találják, hogy van az ős számukra mondanivalója?

Ha valaki egyszer arra vállalkozik majd, hogy a bölcseleti irodalom történetét megírja ennek a programnak a szellemében, nem mehet el szótlánul *Pauler Akos* mellett. Van ő akkora bölcselet — sőt ezideig magyar földön alighanem az egyetlen —, hogy ezt az átfogó mértéket lehet, sőt kell vele szemben alkalmazni. Volt alkalom erről személyesen is meggyőződni Németországban, mely valamiképen még mindig „das Land der Dichter und Denker“. Ha ott annyira fölfigyelnek az idegenből jött szóra, mint Paulerrel tették. elégséges külső kritériumot kaptunk arra, hogy az a szó nem merőben a pillanat gyermeke.

Szabad tehát Pauler életművének színe előtt föltenni a kérdést: *Was bleibt? Mi megy bele Pauler tanításaiból a bölcselet élvülhetetlen inventáriumába?*

Ma még bajos erre a kérdésre teljes részletességgel megfelelni. Paulerrel szemben nincs még az a distanciánk, mely nélkül a történelmi értékelés és rangba-iktatás majdnem lehetetlen; és nevezetesen még megoldásra vár az a tüzetes részletkutatásra utalt kérdés: *Mi az igazán új és eredeti Pauler bölcseletében?* Ez a részletkutatás, mely oly hálás föladat és egyben nobile officium a Pauler-nevelte fiatalabb magyar bölcselet nemzedék számára, Pauler marandó, székuláris értékeit valószínűleg nem azon a területen keresi majd, mely minket talán leginkább megigéz: a rendszer hiánytalan zártágában és páratlan architektonikájában, mely a három úgynevezett logikai, helyesebben logika-előtti alapelv motívumain építi föl nemcsak az alapfalakat, hanem még az utolsó oszlopfőt és kiugrót is. Hanem: a logikai alapelvek, a tiszta logika és a bölcseleti módszer szabatosabb kidolgozása, a szubjektív és objektív bölcselet mozga-



natok egyensúlya és bölcelettörténeti begyökereztetése nevezetesen az aristotelesi bölcelet éltető idegének (a regressus in infinitum lehetetlensége a logikai, metafizikai és etikai területen) biztos kiboncolása és szerves továbbgondolása, — alighanem ez lesz az a gondolatmunka, mely Paulert beviszi a bölcelet halhatatlanjai közé.

De bármint van, aziránt nincs kétség, hogy ő a legnagyobb, legeredetibb és legtermékenyebb — gondolatokban, nem könyvekben legtermékenyebb — bölcselő, kit a magyar talaj eddig termett. S csak természetes, hogy akik miként a Szent Tamás-Társaság is, határozott programmot tűztek zászlajukra és hivatásuknak tekintik ennek a programmnak térfoglalásán dolgozni, az ő tudományos nagyságának színe előtt fölsóhajtanak: Talis quum sis, utinam noster esses! Azonban éppen a bölcselőhöz nem illik, hogy nála a vágy legyen a gondolat atyja; ezért teljes hűvös tárgyilagossággal kell szemébe néznünk annak a kérdésnek: *Milyen viszonyban van Pauler rendszere a keresztény bölcelettel?*

Nincs most módomban részletesen kipontozni, milyen értelemben lehet beszélni *keresztény bölceletről*. Bár nem tartom fölöslegesnek hangsúlyozni, hogy amint a keresztény bölceletnek fogalma és programja a XIII. századi nagy katolikus gondolkodók nyomán kialakult, a „keresztény“ jelleget semmikép sem szabad olyan, akár tartalmi, akár alakai mozzanatban keresni, mely a bölceletnek autonóm tudományos jellegére legcsekélyebb árnyat is vetne. E tekintetben talán szabad utadnom rendszeres összefoglalásomra (A bölcelet elemei), mely via facti igazolja ezt a tényt. De másrészt ugyancsak vitán fölüll áll, hogy nem minden bölcelet alkalmas arra, hogy a kinyilatkoztatott igazság tudományos rendszerezésének szerve legyen és ebben az értelemben keresztény bölceletszámba menjen; még akkor sem, ha az a rendszer spiritualista, és ha szerzője egyénileg őszinte hívő. *Descartes* tudvalevőleg megfogadta, hogy elzarándokol Lorettóba, ha sikerül a radikális módszeres kételkedésből ismét a biztos bölcselő tudás gátjára följutnia; és híven teljesítette fogadalmát. S rendszere alapján még sem lehetett katolikus teológiát fölépíteni, egy Malebranche-nak zsenije és sok franciának sovinizmus-fűtötte fanatikus igyekezete ellenére sem. Ugyancsak összeomlott a hegelista kísérlet egy Rosenkrantz, Baader, *Günther* tagadhatatlan spekulatív tehetsége dacára. Szinte üszögében maradt az a kísérlet is, mellyel a nagytehetségű *Hermes* és köre Kant filozófiájával akartak teológiát alkotni.

Ezeknek a történeti jelenségeknek színe előtt kérdésbe kell tenni: Mi szükséges ahhoz, hogy a tudományos katolikus gondolat egy böleseleti rendszert ne csak rokonnak érezzen. hanem munkatársának vállaljon? Mi kell ahhoz, hogy egy rendszer a hívő keresztény meggyőződésnek megalapozása és a kinyilatkoztatott igazság rendszeres kiépítése számára biztos eszköz lehessen?

A felelet az, hogy ennek a követelménynek csak akkor felel meg, ha eleget tesz egy ismeretelméleti, egy metafizikai és egy alanyi követelménynek.

*Ismeretelméleti tekintetben* középvonalon kell elhelyezkednie két szélsőség között. Az alsó határ, melyre nem szabad lesülyednie, az *agnoszticizmus*, mely az alapvető metafizikai és etikai problémákkal szemben az „Ignoramus et ignorabimus“ álláspontjára helyezkedik; akár empirista alapon, mint a pozitívizmus, például H. Spencer rendszerében. akár a Kant-féle kritიცista megokolással. A keresztény filozófusnak kell vallania, hogy a transzcendentális dialektika (Kant) alapkérdéseire: Isten léte, lélek halhatatlansága, akarat szabadság, erkölcsi kötelezettség, a böleseletnek van határozott igenlő felelete. A felső határ, melyet nem szabad súrolnia, a *gnoszticizmus*, mely a II. századi nagy gnosztikus rendszerektől Scotus Eriugenán keresztül egészen Hegelig a keresztény hittitkokat, nevezetesen a Szentháromságna és a megtestesülésnek titkát is böleseleti evidenciára akarta hozni. A keresztény böleسلő tehát a szkeptikus tendenciákkal szemben megvédi az ész autonóm tudományos jogát, és ellene fordul minden fideizmusnak, még akkor is, ha keresztény vagy egyenest katolikus lobogó alatt utazik, mint például a XIX. századi francia tradicionalizmus (Bonald, de la Mennais); de éppúgy szembefordul azzal az elméleti öpítéssel is, mely mint racionalizmus, a böleسلő elme jogosult autonómiáját autárkeia-vá fokozza.

*Pauler* rendszere, különösen legértettebb formájában, amint Bevezetésének 3. kiadásában utolérhetetlen kikristályosodottsággal élénk ragyog, ennek a követelménynek maradék nélkül eleget tesz; még pedig nemcsak melleleg, egy odavetett gesztussal, melyet végre is az ősi tradíciós hatalom felé való bóknak lehetne minősíteni. Hisz, ha nem esá-lódom, az ő böleseletének is az a tengelye, amit éppen ő oly biztos mesteri kézzel az aristotelesi böleselet alapidegének mutatott ki: A regressus in infinitum lehetetlensége alapján az abszolútum mint a relatívumnak föltétele mind a három nagy területen (logika, metafizika, etika), és ezzel

együtt ennek az abszolútumnak valamilyen bölcseelő megismerhetősége, mint a bölcseelő gondolkodás előfeltétele és megkoronázása. De éppoly távol van attól, hogy ami hittitok és hittartalom, azt bölcseleti észigazságba akarná oldani. E tekintetben igen szabatos és világos a Bevezetés 72. §-ának beszédje.

*A metafizikai követelmény*, melyet a hittudományba feselni akaró hívő gondolkodásnak támasztani kell az együttműködésre fölkinálkozó bölcselettel szemben: Az Ens absolutum-nak nemcsak mint ténynek elismerése és tudományos igazolása, hanem annak valamilyen, bölcseletileg kiértékesíthető tartalmi meghatározása is. Ez másszóval annyit jelent: Keresztény bölcseelő csak az lesz, aki nemcsak igazolja a föltétlen Valót, hanem kinutatja, hogy az nemcsak posztulátum vagy idea, hanem tudományos bölcseleti tételezésnek is tárgya. Az újszolasztikusok ezt a követelményt az *analogia entis* jelszávába foglalták: az Abszolútum persze hogy meghaladja a tapasztalati létből absztrahált kategóriákat: „más” világ az, melybe utal; de nem annyira, hogy mindenestül más, hogy ennek következtében csak negatív állítmányokat lehet róla tételezni mint alanyról; hanem rokonságban van vele; causa exemplaris-a ennek a tapasztalati világnak, s ezért a róla absztrahált kategóriák és egyéb határozmányok hasonló, analóg értelemben joggal állíthatók róla. Az analogia entis metodikai elvével megalkotott tételrendszer mindenestre súlyos föladat elé állítja a módszeres bölcseelő kutatást; de éppen, mert minden lépésének irányát, nagyságát és jelentőségét pontosan megállapítja, nem lesz kevésbbé szabatos tudományos egész, mint a bölcseletnek bármely része (lásd Dogmatikám, I. köt., 123—209. lap).

Ennek a követelménynek, melyen elcsúszott az egész XIV. századi bölcselet, mellyel nem teljes eredménnyel kénytelen volt birkózni egy Cues Miklós zsenije is, *Pauler* fényesen eleget tesz. Bevezetésének már híressé vált 168. és 169. §-áról van szó, a 3. kiadás érett fogalmazásában. Nem túlzás, ha azt mondom, hogy ilyen kis helyen, ennyi súlyos igazságot, ily világosan még nem írtak meg magyar nyelven, — más nyelven is gyéren. Csak a legintenzívebb ihlet ritka órájában sikerül, még a világos gondolatszövés és tömör kifejezés olyan mesterének is mint *Pauler*, egy hosszú gondolatmunkában telt élet összes útjait és egy hatalmas rendszer összes szálait így egybefogni és ilyen aranycsúccsal tetézni. Nos, ez a 168. és 169. § nem más, mint az *analogia*



*entis filozófája dióhéjban.* S hogy milyen vonatkozásban van a keresztény tudományos gondolattal, erre nézve legyen szabad egy személyes fordulattal válaszolnom. A boldogult Pauler ismételtén tudakolta erről a §-ról véleményemet. Mikor aztán tüzetes elmélyülés után azt mondtam neki, hogy mindenestül bele tudnám illeszteni Dogmatikámba, akkor az őt annyira jellemző előkelő bensőséges tartózkodáson keresztül is valami egészen szokatlan meleg öröm sugárzott ki szeméből. Lehetetlen volt meg nem érezni, hogy itt egy mélységes begyökérszű szívügy áll a szinte matematikai veretű, rideg logikájú következtetések és gondolatmenetek mögött.

Ezzel azonban ott vagyunk a harmadik, a *személyes követelménynél*, melyet a keresztény igényű bölcselettel szemben támasztanunk kell. Ezen nem kell megütközni. A vérbeli bölcseelőnek, akármilyen rendszert vall, a bölcseledés szívügye. Ésszel állapítja meg, igazolja és szövi együvé tételeit; de szíve táplálja, sőt bizonyos értelemben irányítja azt a folyamatot, melyen gondolathajója jár. Nietzsche fölhívása: Schreibe mit Geist, schreibe mit Blut, a filozófusnak is szól. Nemcsak a logikának gyökerei vannak az etikában. amint Lotze megállapítja, hanem az ismeretelmélet és metafizika éppúgy, sőt még inkább, a bölcseelőnek nem is etikájából, hanem egyenest az éthoszából sarjad. Érthető tehát ha a teológia is, mikor valaki kopogtat a kapuján, nyitás előtt megnézi, ki beszél, bár természetesen az marad a döntő. mi mondanivalója van.

E tekintetben első követelése, hogy a bölcseelő levonja a keresztény tudományosságnak megfelelő *ismeretelméleti álláspont etikai következtetését*: A világnézetileg jelentős alapigazságok megismerésének és általában az igazság megismerésének *más* útja és forrása is van, mint a bölcseelő elme. Hogy Pauler mennyire eleget tett a filozófus önismeret és szerénység e követelményének, eléggé tanúsítják azok a határozott megállapítások, melyeket a hit és vallásosság világnézeti illetékességéről tesz (72., 107., 168., 169. és 241. §).

A második személyi követelmény, melyet legalább a katolikus gondolkodás támaszt, az elsőnek logikus folyománya: A bölcseelő ne ringassa magát abban a napoleoni hiedelemben, hogy ősei vele kezdődnek; hogy tudniillik neki úgy kell kezdeni a bölcseledést, mintha élötte senki nem gondolkodott volna. A hívó tudomány ugyanis meg van győződve, hogy a történelemben egy Λόγος σπερματικός érvényesül, melynek tanulságait nem lehet büntetlenül tudatlanra venni;



önmagát fosztja meg a legtermékenyebb indításoktól és ellenőrzésektől, aki nem akar szoros együttműködésben *munkatársa lenni összes elődeinek*, egy *philosophia perennis* szellemében. Innen van, hogy a ma már hála Istennek halványodó elvvel szemben: *Catholica non leguntur*, a katolikus hívő tudomány soha sincs kísértésben visszavágni: *Acatholica non leguntur*; és általában több értékkel és méltánnyal vesz tudomást még a legádázabb ellenfél szellemi műveiről is, mint fordítva. *Pauler*, amint tudva van, éppen erre a munkaprogramra esküdött föl teljes tudatossággal. A maga rendszerét, elsősorban metafizikáját úgy fogta föl, mint Platon, Aristoteles, Augustinus, Leibniz művének szerves továbbfejlesztését és kiépítését. A Bevezetésnek már futólagos áttekintése is mutatja, milyen gonddal és tervszerűséggel jár utána minden tételénél a *történeti begyökérezésnek*, és mennyire leméri minden lépésénél, mennyiben halad együtt a multtal és mennyiben megy túl rajta.

S ezt a *mérleget* nekünk is meg kell csinálnunk: *Miben halad együtt velünk Pauler*, és miben tér el. Mert amint tudva van, *Pauler* bölcseleti gondolkodása nem járt mindig azon a hídon, melynek ismeretelméleti és metafizikai pillérjeit az imént körvonalaztuk.

Lehet azt mondani, hogy tőlünk indult ki. „Első dolgozata — nyolcadikos gimnázista korában — a metafizika módszereit ismertette és igazolta; első megjelent dolgozata (*Kiss János Bölcseleti Folyóiratában*) a szenttamási istenbizonyítékokat vette védelmébe Kant kritikájával szemben. A nekiizmosodó ifjú gondolkodó azonban csakhamar kievezett a koráramlatok nyílt vizeire. A pozitívizmus, majd a Kant-féle criticizmus lett a programja. De — s ez bölcselelő elhivatottságának nyilvánvaló bizonytsága — csakhamar megindult benne az erjedés; ő is egy-kettőre belejutott a kritikus korszakába. S hogy az általános bölcseleti krízisnek legértékesebb fázisába kapcsolódott bele, hogy fölismerete a XX. századeleji bölcseledés holttengerében azt a golfáramot, mely végre is átvitt az újvilágba: mindez megint csak célbiztos bölcselelő érzékéről, mondjuk, ösztönéről tesz tanuságot.

Hogy pedig az a golfáram a *philosophia perennis* partjai felé tartott, azon sem ütközik majd meg, aki a bölcselet-történelem hydro-dynamographiáját tüzetesebben tanulmányozza. Ismereteseek *Pauler* argonauta útjának főállomásai: *Husserl* antipszichológista fenomenalizmusa volt a kiindulás. *Pauler* aztán az ő történeti begyökérző igényével hamar

megtalálta a Husserl-féle bölcseelkedés kettős forrását: *Brentanót*, kitől Aristoteleshez, és *Bolzanót*, kitől Szent Ágostonhoz vezettek a történeti szálak. Még sok önkigazításra, sok átöntésre és veretezésre volt szüksége Pauler gondolatművének, míg aztán megkapta azt a végső formát, melyben most klasszikus egyszerűségben és egyenesvonalúságban előttünk áll. Ez a rendszer, ezt világosan meg kell mondanunk, inkább Platon, mint Aristoteles, inkább Szent Ágoston, mint Szent Tamás, inkább Leibniz, mint Mercier szellemi útvonalán helyezkedik el.

*Mi jelentősége van* már most annak a ténynek, hogy olyan becsületes, szívós, nyomos gondolkodó, mint Pauler Ákos, visszatért a keresztény bölcselethez? És pedig annak nem annyira Aristoteles—Szent Tamás-i, hanem inkább Platon—Szent Ágoston-i kiadásához?

*Deussen* az indus bölcseletnek a nyugatihoz mért értékét szellemes fikcióval világítja meg: Ha a legközelebbi bolygók egyikén, mondjuk a Marson, volnának hozzáuk hasonló szellemi lények, és azok termettek volna, miként mi, kultúrát és annak virágát, bölcseletet, és ha mi valahogyan tudomást szereznénk arról a bölcseletről, nyomban azt keresnők: miben térnek el tőlünk, és miben egyeznek velünk. Amiben eltérést állapítanánk meg, ott tüstént azt kutatnók, vajjon melyiknek van igaza. De ahol egyezést találunk, ott biztosak volnánk benne, hogy igazsággal van dolgunk; olyanformán, mint mikor két számoló különböző úton-módon ugyanarra az eredményre jut. Ez Pauler filozófiai pályájának és végső állásfoglalásának igazságtanúsító, apológiai jelentősége.

Pauler azonban az igazságnak tanúja és védője lett nemcsak rendszerével, mely mint objektívum az alkotójától és annak egyéniségétől függetlenül járja immár a maga útját a szellem birodalmában. Hanem az lett *életével* is. A bölcseletnek nemcsak *pro*-fesszora volt, azaz katedránvallója, hanem *con*-fesszora is, vagyis étellel-vallója, előkelő tartottságában csak annál intenzívebben ható férfias páthoszának erejével, következetes, elvhű életével, egészen a döntő nagy próbáig, a keresztény haláláig. Ő a filozófus hivatását úgy fogta föl, mint a régi nagyok, mint egy Xenophanes vagy Herakleitos: papi vagy legalább a papival rokon hivatásnak. De ennek csak azért tudott olyan stilszerű következetességgel és olyan egyetemes tiszteletet kiváltó módon megfelelni, mert levonta a filozófálás végső következtetését. Minden igazi bölcseelkedésnek ugyanis mi a vége? — „Das ist das Ende der Philosophie: zu wissen, dass wir glauben

müssen!“ S mert ő ezt a következtetést bátran levonta, mert a böleselkedés vége az ő számára a hívés kezdete lett, mert így túlnőtt a filozófián, azért eljutott oda, hová legszentebb vágya irányít minden igazi vérbeli böleselőt, mindenkit, aki igazán φιλόσοφος, azaz a bölcsesség szerelmese: eljutott a bölcseséghez. Φιλόσοφος-nak indult és σόφος -nak érkezett meg.

Élete külsőleg is megfutotta a maga körét, úgy mint az csak a Gondviselés nagy kegyeltjeinek jár ki (lásd Prohászka pályája, 119. k. lap), s belső egységét is az adta: megszabta életének belső ütemét és jellegét. Pauler szellemi nagyságának itt van a nyitja. Némi sejtelmet ad abból a nagyságból, hogy az ő életének éthoszát megírták már több mint kétezer éve. Egy ősi könyvben, mely a hívők szemében Szentírás, a Bölcsesség könyvének 7. és 8. fejezetében meg lehet olvasni Pauler igazi életírását:

Őt (a Bölcseséget) szerettem és kerestem ifjú koromtól,  
és azon voltam, hogy menyasszonyommá tegyem,  
és szerelmese lettem szépségének.  
Eltökéltem tehát, hogy őt veszem élettársul;  
mert tudtam, hogy tanácsot ad nekem a jóra,  
és vigaszom lesz gondok és bánat közepett;  
s dicsőségem lesz általa a népek előtt,  
s holott ifjú vagyok, becsületelem lesz az öregek előtt:  
Ha hallgatok, megvárnak engem,  
ha szólok, fölfigyelnek,  
ha meg tovább beszélek, szájokra teszik ujjukat.  
Ezenfelül általa halhatatlanságban lesz részem,  
és örök emlékezetet hagyok az utáramvalóknak...  
Megtérve otthonomba kipihenem magam oldalán,  
mert nincsen keserűség a társaságában,  
nincsen bosszúság a vele való élésben,  
hanem csak vígság és öröm...  
Mialatt mindezeket fontolgattam magamban,  
és szívemben meghánytam-vetettem,  
körüljártam és kerestem: mint vehetném magamhoz.  
En ugyan éptermetű ifjú voltam, és jó elme jutott részemül,  
de mivel láttam, hogy nem juthatok másként a birtokába,  
mint ha az Isten megadja,  
azért az Úr elé jártam és kértem őt,  
könyörögtem, és értelem adatott nekem,  
imádkoztam, és eljött hozzám a bölcsesség lelke.  
S többre becsültem azt országnál és trónnál,  
s a gazdagságot hozzámérve semminek tartottam;  
egészségnél, szépségnél jobban szerettem,  
s eltökéltem, hogy világhosszágul használom,  
mivel fénye soha el nem alszik.  
De vele együtt a többi javak is hozzám jöttek,  
és mérhetetlen gazdagság volt kezében.  
Családság nélkül sajátítottam el,  
és irigység nélkül adtam tovább,  
és nem rejtettem el gazdagságát...





# A »FILOZÓFIA MIBENLÉTE« PAULER SZERINT.

Írta: vitéz MOÓR GYULA.

*Tartalom:* 1. A filozófia, mint reduktív kutatás. — 2. A filozófia, mint az autonóm tételek tudománya. — 3. A filozófia, mint minden tudomány közös végső előfeltevéseinek vizsgálata. — 4. A filozófia, mint a leg-egyetemesebb osztályok tudománya. — 5. A filozófiai „alaptudományok”. — 6. Az „alkalmazott” filozófiák. — 7. A jogfilozófia.

---

A következő fejtegetéseknek adhattuk volna azt a címet is, hogy „*A filozófia és a szaktudományok viszonya Pauler rendszerében*”, minthogy a bölcsélet Pauler szerint is *tudomány*, vagyis a *teoretikus* szférába esik s ekként mibenlétének meghatározása a szaktudományoktól való elhatárolásában áll.

A filozófia és a szaktudomány különbségének egyik jellemző vonása, hogy amíg a szaktudományok a maguk kutatási területének módszeres meghatározását egy logikai értelemben felettük álló *általánosabb* tudománytól, végsősorban pedig a filozófiától, az alkalmazott logika *tudománytanától* nyerik, addig a filozófia nem várhatja *actio finium regundorum* címén indítandó keresetének eldöntését valamely általánosabb tudomány ítélőszékétől. A filozófiának önmagának kell a saját kutatási területét is kitűznie s amikor ezt teszi, akkor mintegy önmaga fölé emelkedik. A filozófiának éppen ezért legelőkelőbb és egyben legalapvetőbb problémája: magának a *filozófia mibenlétének* a megállapítása. S minthogy ezt a szaktudományoktól való elhatárolás útján állapítja meg, azért a szaktudományok fölé emelkedve emelkedik mintegy önmaga fölé: találja meg önmagát, a saját centrális problémáját. Világos az elmondottak alapján is már a filozófiának legáltalánosabb tudományi mivolta: *univerzalitása* s egyben a szaktudományok fölé irányuló *tudomány-, illetőleg ismeretelméleti* jellege.<sup>1</sup>

Minél erősebb a filozófusban a rendszert alkotó képesség, annál nagyobb szüksége lesz rendszerének a filozófia mibenlétét megállapító archimedesi pontjára. A felől pedig, hogy a magyar filozófiai gondolkodás számára nem adott eddig *Pauler Ákos*nál hatalmasabb rendszert alkotó elme, aligha lehet kétségünk.

<sup>1</sup> A filozófiának ezt az univerzalitását különösen élesen emeli ki *Rickert*: *System der Philosophie*, I., Tübingen, 1921; a magyar irodalomban *Bartók*: *A filozófia lényege*, Szeged, 1924.



Alapvetően fontos a filozófia mibenlétének meghatározása az úgynevezett *szakfilozófiák* szempontjából is, ha ugyan szabad ezzel a paradox kifejezéssel illetni azokat a filozófiai diszciplínákat, amelyeknek az általánossága tárgyuk meghatározottsága által korlátozott; ilyenek például a *természet-, történet-, társadalom-, jog-, állam-, kultúr-, művészet-, erkölcs- és vallásfilozófia*. Ha van a pleonazmussal *általános filozófiának* nevezett bölcseletnek olyan kérdése, amely ezeket a részletfilozófiákat egyformán és mégis legelsősorban érdekli, akkor az kétségtől mentesen a filozófia mibenlétének kérdése. Ennek ilyen vagy olyan értelmű eldöntésétől függ, hogy a vizsgálódásnak a Kosmosz egyik szegmentumára való szorítása, vagyis csupán *relatív általánossága* mellett is lehet-e még filozófiáról beszélni s hogy az említett *szakfilozófiák* a „tudományok királynőjének” udvarhölgyeiként helyet foglalhatnak-e a bölcsélet magas régiójában? A filozófia mibenlétéről vallott felfogástól függ, hogy képzelhető-e a tudományok tagozatában *átmenet* a filozófia és a szaktudomány között? S ha igen, akkor ugyancsak a filozófia mibenlétéről alkotott felfogásnak kell vezérlő csillagul szolgálnia annak számára, aki a szaktudomány területéről át akar hajózni a bölcsélet birodalmába. Ha egyáltalán helyénvaló dolog *szakfilozófiákról* beszélni, akkor ezeknek a *szakfilozófiáknak* a filozófiából kell nyerniük vezérlő szempontjaikat, a filozófia mibenlétéről vallott felfogással harmóniában kell lenniük: *alkalmazott filozófiává* kell válniuk.<sup>2</sup>

Az elmondottak indokolják, hogy amikor mint az egyik úgynevezett *szakfilozófia* szerény képviselője jelen igénytelen soraimmal a nagy rendszer-alkotó magyar bölcselő emlékének szeretnék áldozni, a *filozófia mibenlétéről* vallott felfogását tegyem vizsgálódásom tárgyává. Amint ezelőtt egy évtizeddel az Ő világos és tiszta szellemének hatalmas tűzszlopát követtem, amidőn a *filozófia mibenlétéről* vallott felfogása alapján mint a jogtudományok közös előfeltevéseinek vizsgálatát próbáltam feladni a jogfilozófiát,<sup>3</sup> akként legyen szabad most is *ebből* a felfogásából lopnom azt a szikrát, amellyel meggyújthatom a kegyeletos megemlékezésnek ezt a pislákoló mécsét az Ő frissen hantolt sírján.

<sup>2</sup> Pauler: Bevezetés a filozófiába, III. kiadás (1933), 9. l.

<sup>3</sup> Moór: Bevezetés a jogfilozófiába, Budapest, 1923, 25. l.

### 1. A filozófia, mint redukzív kutatás.

Ha annak a felfogásnak, amelyet Pauler „a filozófia mibenlétéről” vallott, a legsajátosabb magját keressük, azt abban a tanításában találhatjuk meg, hogy a filozófia a szaktudományok előfeltevéseit (preszuppozícióit) nyomozza. Eszerint a felfogás szerint a filozófia a szaktudományok „logikai befejezése” volna, amely azokat a tételeket kutatja, amelyeket a szaktudományok nem bizonyítottak be, de amelyeknek az érvényességét mégis preszupponálták, minthogy azok érvényessége nélkül tanításaik nem állhatnának meg. Ilyen be nem bizonyított előfeltevésekre pedig minden szaktudomány annál is inkább támaszkodni kénytelen, mivel minden bizonyítás a bizonyítani kívánt tételnek más tételek segítségével való megindoklásában áll s mivel azoknak az úgynevezett *heteronóm* tételeknek a sora, amelyek érvényességüket ekként más előző tételek érvényességére való visszavezetésből nyerik, végül elvezet olyan úgynevezett *autonóm* tételekhez, amelyeknek érvénye egyedül önmagán nyugszik, amelyek tehát már nem is bizonyíthatók be, de amelyeknek a bizonyítása nem is szükséges, mivel önmagukban evidensek s így az értelmi belátással felismert tételek közt a legbizonyosabbak. Ha azonban a filozófia a szaktudományok előfeltevéseinek, vagyis logikai előzményeinek a kutatása, akkor valójában összeesnék a „*redukzív nyomozással*”, minthogy Pauler szerint a *redukció* módszere a logikai következményről a logikai előzményre való következtetés. Eszerint a filozófia tudományát a filozófia *módszere* határozná meg és határolná el a szaktudományoktól, ami sok hasonlóságot mutat azzal a kantianus gondolattal, hogy a megismerés tárgyát a megismerés módszere határozza meg.<sup>4</sup>

A filozófiának a *redukzív* kutatással való azonosítása megfelelne annak, amit Pauler a redukeiőről, mint a „filozófiai kutatás sajátos eljárásáról”, módszeréről mond. Bölcselőnknek egyik legjelentősebb szellemi alkotása az, hogy „a redukciót, mint önálló, az indukcióval és dedukcióval egyenrangú metódust” felfedezte.<sup>5</sup> S minthogy az

<sup>4</sup> V. ö. pl. Cohen „metódikus idealizmusával”.

<sup>5</sup> Pauler: Logika, Budapest, 1925, 207. l.; Logik, Berlin u. Leipzig, 1929, 270. l. — E helyen éppen csak figyelmeztetni akarunk a *redukció* módszerének és a Kant-féle *transzcendentális* módszernek, a: „Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich?” kérdésének hasonlóságára.

„előfeltevések nyomozása“ egyet jelent a „regresszív spekulációval“, a „reduktív nyomozással“, világos, hogy a filozófiának a szaktudományok előfeltevései vizsgálataként való felfogása is, — bár ezzel a felfogással már Pauler előtt is találkozunk, — mélyebb értelmet csupán Paulernek a redukció módszeréről szóló fejtegetései után nyert. Semmi meglepő sem volna tehát abban, ha a redukciónak kiváló teoretikusa éppen a redukció módszereiben találná meg a filozófiai kutatás ismertető jegyét.

Azonban mégis helyt nem álló dolog volna Paulernek a filozófia és a redukció egyszerű azonosítását tulajdonítanunk. Böleselőnk ugyanis egyrészt határozottan megállapítja azt, hogy a filozófiában a reduktív módszer nem az egyedüli, hanem csupán a „főmódszer“, amelynek a másik két alapmetódus (indukció és dedukció) „alkalmi segéd-eszköze“ lehet,<sup>6</sup> másrészt pedig világosan kiemeli azt is, hogy a szaktudományok is alkalmazhatják a redukció módszerét: így Euklidesről az a véleménye, hogy geometria axiómáinak ismeretére minden valószínűség szerint a reduktív módszer útján jutott<sup>7</sup> és általában beszél a „filozófiai redukción“ kívül „ontológiai“ és „matematikai“ redukcióról is, bár e két utóbb említett redukció célja is az, hogy az *autonóm* tételek rétegéig — amelyet nehéz nem a filozófia régiójának tekinteni — jusson el: az ontológiai redukció ugyanis autonóm ontológiai tételekre, „őstényeket kifejező igazságokra“, a matematikai redukció pedig relációkra vonatkozó autonóm tételekre, matematikai „axiómákra“ vezet.<sup>8</sup>

## 2. A filozófia, mint az autonóm tételek tudománya.

Ha teljesen figyelmen kívül hagyjuk is azt, hogy a filozófia a redukció módszerén kívül „alkalmi segéd-eszközként“ más módszereket is alkalmazhat, az elmondottak alapján mégis a reduktív nyomozás körénél *szűkebbre* kell vonnunk a filozófiai kutatás körét. Közelfekvő gondolat, csupán az *autonóm tételeket* feltáró redukciókat tekinteni filozófiai vizsgálódásnak. Pauler valóban ismételten a *végső* előfeltevések tudományának nevezi a filozófiát. A végső előfeltevések és az autonóm tételek pedig egyet jelentenek. Ez a felfogás a szaktudományok területéről

<sup>6</sup> Logika, 210. l.; Logik, 274. l.

<sup>7</sup> Logika, 209. l.; Logik, 273. l.

<sup>8</sup> Logika, 208—209. ll.; Logik, 271—274. ll.



kiinduló és a heteronóm tételek hosszú során áthaladó redukciók nagyrészt átengedné az úgynevezett szak-filozófiai kutatásnak s csak a közvetlenül autonóm tételekhez vezetőknek s maguknak a végső előfeltevéseknek a vizsgálatát tartaná fenn a filozófia számára. Ez természetesen a filozófia és a szaktudomány közti határozatlan átmenet tág és rugalmas lehetőségét nyitná meg. E felfogás szerint a filozófia *az autonóm tételek tudománya* volna s ennélfogva éppúgy nevezhetnők az abszolút tételek, az abszolút érvényesség vagy röviden *az abszolútum tudományának*, mint *tudásunk határai vizsgálatának*.

Mindazonáltal vannak momentumok, amelyek Pauler felfogásának ez értelmezése ellen szólnak. Így mindjárt az is, hogy böleselők az autonóm tételek rendszerének megállapítását „a reduktív nyomozás, vagyis a filozófiai megismerés *határának*“ tekinti.<sup>9</sup> Nem a filozófia tulajdonképeni tárgyának és feladatának mondja tehát a *megismerés* határainak a vizsgálatát, hanem a *filozófiai* vizsgálódás is a maga határához érkezett szerinte akkor, amidőn az autonóm tételekhez eljutott. Ellene szól továbbá a szóbanforgó értelmezésnek az is, hogy a matematikai axiómák vizsgálatát nem tekinti a filozófia feladatának, holott az axiómák kétségtelenül autonóm tételek, a matematikai megismerés „elemi kiindulópontjai“.<sup>10</sup>

### 3. *A filozófia, mint minden tudomány közös végső előfeltevéseinek vizsgálata.*

De leginkább ellene szól a fenti értelmezésnek az, hogy Pauler nem elégszik meg azzal, hogy a filozófiát a *végső* előfeltevések tudományaként jelölje meg, hanem egy továbbmenő megszorítással „*minden* tudomány végső előfeltevéseinek tervszerű vizsgálataként“ határozza meg.<sup>11</sup> Igaz, hogy ez a meghatározás bizonyos mértékben kétértelmű, mert hiszen jelentheti nemcsak *minden* tudomány *közös* végső előfeltevéseinek, hanem *minden egyes* tudomány saját *külön* végső előfeltevéseinek a vizsgálatát is. A tudományoknak ugyanis nemcsak tudomány-mivoltukból folyó *közös* végső előfeltevéseik, hanem sajátos tárgyuk természeté által adódó *külön* végső előfeltevéseik is lehetnek. Ilyen külön végső előfeltevéseik például a valóságtudo-

<sup>9</sup> Bevezetés a filozófiába, 15. l.

<sup>10</sup> Logika, 209. l.; Logik, 273. l.

<sup>11</sup> Bevezetés, 9. l.; Logika, 210 l. stb.



mányoknak a valóság általános természetére vonatkozó végső előfeltevések, s a valóságtudományok körén belül ismét más végső előfeltevésekre épít a térbeli valóságok tudománya, mint a lelki valóságokkal foglalkozó diszciplína. — Ez a kétértelműség azonban mégsem teheti nézetünk szerint bizonytalanná azt a meghatározást, amely a filozófiát „*minden tudomány*“ végső előfeltevéseinek a vizsgálataként definiálja, mert kétségtelen, hogy e meghatározás minden tudomány *közös* végső előfeltevéseire utalhat csupán, kizárván ekként a filozófia köréből az egyes tudományok *külön* végső előfeltevéseinek vizsgálatát. Ha Pauler ezt a megszorítást nem akarta volna, akkor teljesen elégséges lett volna annyit mondania, hogy a filozófia a tudományok végső előfeltevéseinek vizsgálata és tökéletesen felesleges lett volna annak igen hangsúlyozott kiemelése, hogy ez a vizsgálat *minden* tudomány végső előfeltevéseire irányul. Amidőn „Bevezetés a filozófiába“ című munkája első hét paragrafusában az öt filozófiai alaptudományt bemutatja, mind a logikát, mind az etikát, mind az esztétikát, mind az ideológiát mint *minden tudományos kutatás* közös előfeltevéseinek vizsgálatát állítja elénk. Csupán a metafizika bemutatásánál indul ki nem a tudományból általában, hanem a tapasztalati valóságtudományokból. Ennek oka nézetünk szerint azonban az, hogy Pauler valójában igen közel áll ahhoz, hogy a szaktudományokat azonosítsa a valóságtudományokkal, hiszen a filozófián és a valóságtudományon kívül nem is ismer el más tudományt, mint a matematikát s erről is azt tanítja, hogy ez a valóságtudomány előfeltétele, hogy ez a számok törvényeinek alávetett valóság e részbeni előfeltevéseinek a vizsgálata, s ezért — ha szabad ezt a kifejezést használnunk — mintegy a valóságtudomány filozófiája.<sup>12</sup> Annál feltűnőbb, hogy böleselőnk — bár ezzel a felfogásával szinte az egész matematikát bevonta a filozófia körébe — a végső matematikai előfeltevések vizsgálatát nem fogadta be a filozófiába.

Ha az elmondottak alapján akként értelmezzük Paulernek a filozófia mibenlétéről vallott felfogását, hogy a filozófia *minden tudomány közös* végső előfeltevéseinek, tehát egész tudásunk univerzális preszuppozícióinak vizsgálata, akkor egy a filozófia *univerzalitását* erősen kidomborító

<sup>12</sup> Bevezetés, 11. l. — V. ö. még Logika 172—173. ll., Logik, 225. l.

meghatározáshoz jutottunk el. Ez a felfogás egyben igen jó tudományelméleti helyet biztosít a csupán relatív-általánosságú *szakfilozófiáknak*: az egyes szaktudományok vagy szaktudomány-körök *külön* végső előfeltevéseinek a vizsgálatát. Szembeszökő azonkívül ennek a felfogásnak határozottan *tudomány-, illetőleg ismeretelméleti jellege*. Ha ugyanis *minden* tudomány közös előfeltevéseit nyomozzuk, akkor az egyes tudományoknak tárgyük különbözőségéből folyó különbségét mellőznünk kell s csupán a mindenükkel közös *tudomány-jelleggel*, vagyis *a teoretikus megismerés mivoltával* adott előfeltevések kutatására kell szorítkoznunk. Az egyes tudományok sajátos tárgyának különösségéből adódó előfeltevések nyomozását pedig a tárgyük meghatározottsága által jellemzett *szakfilozófiákra* kell hagynunk. Természetes, hogy a filozófia külön-külön is vizsgálni fogja az *egyes* szaktudományokat, de csak abból a célból, hogy a *minden* többi szaktudománnyal közös előfeltevéseiket felderítse. Így például nagyon szépen mutatja ki Pauler a valóságtudomány egyes ágainak vizsgálatából, hogy mindenikben — és nemesak a kultúrtörténetben — mennyire fontos a szelekció.<sup>13</sup>

#### 4. *A filozófia, mint a legeggyetemesebb osztályok tudománya.*

Az előbb ismertetett értelmezésben véljük megtalálni annak a felfogásnak a lényegét, amelyet Pauler Ákos a filozófia mibenlétéről vallott. Ez a meghatározás számol leginkább a filozófiának a tudás totalitására irányuló általános érvényűségével s abszolút érvényűsége törekvő, tehát formális jellegével. A filozófia mibenlétének ez a meghatározása látszik a legtermékenyebbnek az úgynevezett *szak-filozófiák* szempontjából s biztosítja a legsímább átmenetet a filozófia régiójából a szaktudományok területére.

Más kérdés, hogy maga Pauler mindenben megmaradt-e a filozófiának szóbanforgó felfogása mellett és különösen, hogy egészen szigorúan érvényesítette-e ezt a felfogást akkor, amikor a „filozófiai alaptudományok” körét meghatározta.

E tekintetben kétségtelen mindenekelőtt az, hogy említett felfogásának erősen ismeretelméleti, tehát formális és metodológiai jellegét szükségesnek vélte tom-

<sup>13</sup> Logika, 171. s köv. ll.; Logik, 223. s köv. ll.

pítani azzal a megállapításával, hogy „nem állapodhatunk meg“ annál a meghatározásnál, amely minden tudomány végső előfeltevéseinek vizsgálatát látja a filozófiában, mert ez „csak a filozófiai kutatás útját, nem pedig sajátos tárgyát jelöli meg“.<sup>14</sup> Ezért figyelembevételre, hogy „minden filozófiai tudomány a dolgok bizonyos osztályainak határozományait nyomozza“, mint a szaktudományok előfeltételét képező osztályok vizsgálatát, vagyis mint „a legeggyetemesebb osztályokról szóló tudományt“ határozza meg a filozófiát.<sup>15</sup>

Nem tekintve, hogy a filozófiai kutatás tárgya nem a dolgok valamely osztálya, hanem a dolgok totalitása,<sup>16</sup> a filozófia mibenlétéről vallott felfogásnak a tárgy tekintetbevételével történt kibővítése nem jelenthet sokat akkor, ha a filozófia tárgyaként a dolgok azon legeggyetemesebb osztályait jelöljük meg, „melyek fennállása előfeltétele a szaktudományoknak“. Ezen osztályok ugyanis eszerint a szaktudományok „végső előfeltevéseihez“ tartoznak s így a tárgy tekintetbevételével sem jutottunk túl azon a meghatározáson, amely „minden tudomány végső előfeltevéseinek a vizsgálatát“ látja a filozófiában. A dolgok legeggyetemesebb osztályainak tekintetbevétele legfeljebb elhajlást jelent ahhoz a felfogáshoz, amely nemesak minden tudomány közös végső előfeltevéseinek kutatását, hanem az egyes szaktudományok külön végső előfeltevéseinek vizsgálatát is a bölcselet hatáskörébe utalja, mint-hogy a dolgok legeggyetemesebb osztályai szerint különülnek el egymástól alapjában véve a szaktudományok legeggyetemesebb tagozatai.

A filozófia mivoltáról vallott felfogás erősen ismeretelméleti színezetén tehát nem sokat változtat az, ha az ismeret tárgyaiként szerepelhető dolgok legeggyetemesebb

<sup>14</sup> Bevezetés, 9. l.

<sup>15</sup> Bevezetés, 10. l.

<sup>16</sup> V. ö. Schütz Antal: *A bölcselet elemei Szent Tamás alapján*, Budapest, 1927, 1. l.: „A bölcselet tárgya tekintetében abban különbözik a szaktudományoktól, hogy tárgya nem a valóságnak egy-egy szelete, hanem a megismerhető valóságnak egész köre; de nem enciklopédikus vagy polihisztor földolgozásban, hanem a legmagasabb szempontok, az elvek avagy okok világánál tekintve.“ — Talán nem tévedünk, ha ebben a megállapításban „a megismerhető valóság egész körén“ a megismerhető dolgok egész körét értjük, minthogy a filozófiai megismerés tárgyhöz kétségkívül a tapasztalati valóságon kívül a pusztán ideális léttel bíró dolgok (értényességek, értékek, eszmék) is tartoznak, így maguk azok a „legmagasabb szempontok“ is, amelyeknek a világánál a filozófia a megismerhető dolgok totalitását vizsgálja.



osztályait jelöljük meg a filozófia tárgya gyanánt. Kétségtelen, hogy minden ismeret valamire, valamely dologra mint tárgyra irányul, s „az ismeret tárgyának“ problémája elsőrendű ismeretelméleti kérdés.<sup>17</sup> S kétségtelen az is, hogy a filozófiában a tudományos „kutatás útja“ is a vizsgálódás „sajátos tárgyává“ lesz. Ha a filozófiát mint „a legeggyetemesebb osztályokról szóló tudományt“ tekintjük, ez még csak azt jelenti, hogy a „filozófiai alaptudományok“ közül a *logikán* kívül az *ideológiát* is a filozófia körébe vontuk, ami még nem feszítette szét az *ismeretelmélet* kereteit, amely Pauler felfogása szerint „logikai és metafizikai kérdések sajátos kapcsolata“, az ideológia pedig a metafizikának „legmélyebb gyökerében, végső előfeltevéseiben“ való „megalapozása“.<sup>18</sup> Feltűnő különben, hogy amidőn bölcseleink a filozófiát „a legeggyetemesebb osztályokról szóló tudomány“ gyanánt határozza meg, ugyanakkor az ideológiáról is azt mondja, hogy az „a *dolog általános elméletét* állapítja meg“, kutatva, „hogy a dolgok mely legáltalánosabb *osztályokba* sorolhatók“, ami szerint az ideológia — éppúgy mint a filozófia — a legáltalánosabb, legeggyetemesebb osztályok tudománya, vagyis a filozófia egyet jelent az ideológiával.<sup>19</sup>

### 5. A filozófiai „alaptudományok“.

Amidőn Pauler alapján a filozófiát mint *reduktív kutatást*, az *autonóm tételek* vagy a közös *végső előfeltevések*, avagy a *legeggyetemesebb osztályok tudományát* határozzuk meg, árnyalati eltéréseket nem tekintve, amelyek a szaktudományok felé többé-kevésbé elmosódóvá teszik a bölcselet határát, tulajdonképen a filozófia mibenlétét megragadó *ugyanazon* központi gondolatnak adunk kifejezést. A reduktív kutatás végsősorban autonóm tételekhez, végső előfeltevésekhez, legeggyetemesebb osztályokhoz vezet s e három eltérő kifejezés lényegében azonos gondolatot takar; az eltérés főként a „végső“ és a „legeggyetemesebb“ jelzők alkalmazásából és eltérő értelmezéséből adódik.

Több nehézséggel jár ezzel szemben — amint arra legutóbbi fejtegetéseink is már figyelmeztettek — a filozófia mibenlétéről alkotott e nagyjában véve egyöntetű felfogás-

<sup>17</sup> L. például Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis* (I. kiad. 1892, VI. kiad. 1928) c. munkáját.

<sup>18</sup> Bevezetés, 9. l. (6. és 7. §-ok).

<sup>19</sup> V. ö. Bevezetés, 8. l., 9—10. l.



nak összeegyeztetése Paulernek „a filozófiai alaptudományokra“ vonatkozó megállapításaival, bárha „a filozófia mibenlétét“ elsősorban éppen az egyes filozófiai „alaptudományok“ bemutatásával kapcsolatban határozza meg.

Ha ugyanis megelégszünk annyival, hogy a filozófia *reduktív kutatás*, akkor a redukció módszerének valamely egészen parciális jelentőségű tárgyra való alkalmazása útján a filozófia határát tetszőleges mélységig kitolhatjuk a szaktudományok legkisebb részlet-problémáinak köréig is. S eszerint beszélhetnénk például a társadalomfilozófia mellett a gazdálkodás, a kapitalizmus, a munkanélküliség, a textilipari munkanélküliség filozófiájáról és így tovább. A filozófiának a Pauler szerinti öt filozófiai alaptudományra: logikára, etikára, esztétikára, metafizikára és ideológiára való korlátozása tehát nem volna indokolt.

Ha viszont csupán az *autonóm tételek tudományát* látjuk a filozófiában, akkor nem tekintve, hogy a matematikai axiómák vizsgálatát is a filozófia körébe kellene vonni, csupán az úgynevezett „logikai alapelvek“, „etikai és esztétikai alapértékek“, „metafizikai őstények“ és „ideológiai elemi adottságok“ vizsgálata tartoznék beléje<sup>20</sup> s például a „logikai törvények“ kifejtése vagy bármely filozófiai alaptudománynak az „elemi mozzanatokon“ túl terjedő tanításai már nem.

Ha *minden tudomány közös végső előfeltevéseinek vizsgálataként* fogjuk fel a filozófiát, akkor, amint láttuk, *ismeretelméletté*, s ha végül mint *a legegyetemesebb osztályokról szóló tudományt* határozzuk meg, akkor *ideológiává* válik. A két utolsó meghatározás alapján tehát legfeljebb a logikát és az ideológiát tekinthetnők filozófiai alaptudománynak.

Valóban a *logika* az „igazságnak“ a tudás egész területén játszott univerzális jelentősége folytán, az *ideológia* pedig a megismerhető tárgyak összes osztályait felölelő totalitása folytán kiemelkedik a Pauler-féle öt filozófiai alaptudomány köréből. Az igazságérvény *formális* momentuma egyrészt, s a megismert „valaminek“ *tartalmi* mozzanata másrészt, minden megismerésben vagy ismerethen. s így minden tudományban benne van. A logika az első momentumot, az ideológia a második mozzanatot helyezi előtérbe, de azért e két alaptudomány szétválasztása nem egészen indokolt. A logika „igazsága“ is „valami“ s mint

<sup>20</sup> Bevezetés, 16—17. l.

a „dolog“ általános fogalmának egyik alosztálya csak egyik részét tölti ki az ideológiának, s viszont az ideológia összes dolgai „megismerhető“ valamik s így mint a megismeréstől, az igazságérvénytől megragadott „tartalmak“ csak egyik mozzanatát, csak változó anyagát alkotják a megismerésnek, az igazságnak s összes osztályaikkal és alosztályaikkal együtt alá vannak vetve a logikai elvek uralmának. Az ideológia csupán a dolgok egyik „osztálya“ gyanánt tárgyalja az „igazságokat“, amelyeknek vizsgálatában a logika kimerül: e szempontból a logika az ideológia alá rendelődik. Másrészt azonban az ideológia is igaz megállapításokra tör és így meg sem indulhat a logikai elvek érvényének a maga egész területére szóló elismerése nélkül; már a „dolog“ legáltalánosabb fogalma felteszi pl. az azonosság logikai alapvének érvényét: e szempontból az ideológia a logika alá rendelődik.

Bölcselelnk az *ideológiának* az összes többi filozófiai alaptudományok, sőt még a logika feletti kiemelkedő jelentőségét is élesen kiemeli: „A *dolog* — mondja — a legáltalánosabb mozzanat: ennek alosztályai azok a dolgok is, melyekkel a logika, etika, esztétika és metafizika foglalkozik“. Az ideológia nélkül szerinte „a logika, etika, esztétika és metafizika sincs legmélyebb gyökerében, végső előfeltevéseiben megalapozva“. „Az ideológia — ezért — már előfeltétele a többi filozófiai tudománynak is.“<sup>21</sup> Nem következnek-e azonban ebből az, hogy csak az ideológia nevezhető igazában minden tudomány e szempontból tekintett *végső* előfeltevései, — *valóban legvégső* alapjai — vizsgálatának, vagyis filozófiának?

A *logikának* a többi filozófiai tudományok és még az ideológia felett is kimagasló jelentőségét nem emeli ilyen határozottan ki. Azonban ez a meggyőződése is kiolvasható munkájának különböző helyeken elszórt megállapításából. Amidőn azt mondja, hogy „a jó és a szép is azáltal értékes, hogy az értékességüket kifejező tételek *igazak*“, akkor tulajdonképen az etikát és az esztétikát a logikának rendeli alá; amidőn megállapítja, hogy „valóságnak lenni annyit tesz, mint törekedni az igazra, szépre és jóra“, akkor pedig a metafizikát az etika és esztétika s végső-sorban a logika alá helyezi.<sup>22</sup> S még az ideológiát is alá-

<sup>21</sup> Bevezetés, 8., 9., 13. l. — V. ö. továbbá u. o. 236. l.

<sup>22</sup> Bevezetés, 248 és 249. ll. — A II. kiadásban még világosabban nyilvánul meg a logikának az etika, esztétika és metafizika fölé állítása: „... az igazság — mondja itt a 253. §-ban (299. l.) — előfeltétele

rendeli a logikának, amidőn azt tanítja, hogy „a logikai alapelvek minden lehető *tárgy* legegyetemesebb határozmányait is felölelik s így egyúttal az ideológiát is meg-alapozzák“.<sup>23</sup> Mindebből azonban az következne, hogy csak az a *legáltalánosabb logika*, amely a három logikai alaprincipium kifejtésével foglalkozik, tekinthető igazában véve filozófiának, az összes többi filozófiai alaptudományok pedig, köztük a logika egyéb részei és az ideológia is, csupán ennek a *valójában végső* filozófiának alkalmazott részletfilozófiái: a filozófia összes tartományai csak arra valók, hogy a logikai alapelvek abszolút uralma érvényesüljön bennük. S valójában, ha a maga egészében szemléljük Pauler filozófiáját, akkor azt kell mondanunk, hogy *ez a filozófia a logikai alaprincipiumok tudománya*.<sup>24</sup>

Ha Pauler rendszeréből a filozófia mibenlétére vonatkozólag ezt a végletes felfogást levonni nem is akarnók, akkor is kétségtelen azonban az elmondottak alapján az, hogy bölcselőnk számára a logika, etika, esztétika, metafizika és ideológia nem lehetnek *egyenrangú* alaptudományai a filozófiának. Pauler felfogásából egy olyan *végső filozófiának* (prima philosophiának) felvétele következne, amely legfeljebb a *logikát* és az *ideológiát*, mint szoros kötélekkel összekapcsolt kettős monarchiát foglalja magában. Az *etika*, *esztétika* és a *metafizika* pedig ennek a kettős monarchiának csupán olyan hűbéres tartományai, amelyeket *igen általánoskörű szak- vagy részletfilozófiáknak* lehet tekinteni és amelyek egymás közt is

a szépnak és a jónak: hiszen azáltal szép és jó valami, hogy a szépségét és a jóságát kifejező tétel igaz, s azáltal létezik is a létező, mert a létezését jelentő tétel igaz“. U. o. 255. § (301. l.): „Minden, ami létezik, *alá van vetve* az értékeszméknek; hiszen épp azáltal létezik. Az igazság szempontjából ez azt jelenti, hogy a létezés azáltal áll fenn, hogy *igaz* a létezését kifejező tétel.“

<sup>23</sup> Bevezetés, 23. l. — V. ö. 65. l.: „... a három logikai alaprincipium ... nemcsak *gondolkodásunk* alapvető törvényeit, de egyúttal *minden dolog* legegyetemesebb tárgyi határozmányait is kifejezi, mert hiszen abszolút érvényűek. És mert minden dolog alá van vetve a logikai alapelvek, *azért* van nekik alávetve gondolkodásunk is, mely szintén a „dolgok“ közé tartozik.“ U. o. 246. l.: „Minden struktúra a mindenségben végül is a három logikai alapelvben gyökerezik (32. §), hiszen a principiumok minden dolog legegyetemesebb formai határozmányait is kifejezik.“ Továbbá u. o. 32. l.

<sup>24</sup> Hasonló értelemben fogja fel Pauler filozófiáját legélesebbelméjű bírálója, Kornis Gyula is „*Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Akos filozófiája*“ című mélyenszántó értekezésében (Minerva, I. évf., 1—3. sz., 1922, 29—89. ll.; v. ö. különösen 37., 41—42., 52., 55., 65—66., 79. 84., 85—87. ll.)



további hűbéri függőségben vannak, minthogy bölcseleónk szerint az esztétika az etika alá, a metafizika pedig az etika és esztétika alá rendelődik.<sup>25</sup> Ezen *elsődleges szak-filozófiák* után következhetnének azután a tőlük függő speciálisabb vagy *másodlagos szakfilozófiák* (természet-, történet-, társadalom-, jogfilozófia stb.), melyekről alább azonnal részletesebben lesz szó.

A filozófiai tudományoknak e hármas szintben való rétegződése s a *logikának* és *ideológiának* legfelső réteg gyanánt való kiemelkedése Pauler ama megállapításának a konzekvenciája, hogy csak ez a két alaptudomány előfeltétele mind a többi filozófiai alaptudományoknak, mind az összes szaktudományoknak, vagyis csak a logika és az ideológia vizsgálja *minden* tudomány közös végső előfeltevéseit s azonkívül még kölesönösen mindegyik a másik előfeltevéseit is. Az *etikától* a filozófiai alaptudományok közül már csak az esztétika és a metafizika, az *esztétikától* csak a metafizika függnek. Az etika is és az esztétika is ezenkívül *minden szaktudomány* közös előfeltevése volna.<sup>26</sup> A *metafizikáról* végül bölcseleónk már annyit sem mond, hogy az *minden* szaktudomány előfeltevése, s csupán „a tapasztalásban adott *valóságot*“ vizsgáló szaktudomány előfeltevését látja benne.<sup>27</sup>

Bölcseleónknek az az érvelése azonban, amellyel mint *minden* tudományos kutatás végső előfeltevéseinek vizsgálatát állítja oda az *etikát* azon az alapon, hogy minden tudományos kutatás *cselekvés* is, az *esztétikát* pedig azon az alapon, hogy minden tudomány alkotás is, nem meg-

<sup>25</sup> Az esztétika és az etika viszonyára nézve l. Bevezetés, 248. l., a többiekére nézve a fent elmondottakat. — Az etika, esztétika és metafizika, mint *elsődleges szak-filozófiák* között kellene azonkívül helyet találni a szaktudományok köréből kiemelkedő *matematika* számára is, amely Pauler szerint, amint arról már volt szó, a valóságtudomány előfeltevéseit vizsgálja éppúgy, mint a metafizika, de amely a valóságnak a léttől független „számszerűségi“ előfeltevéseit vizsgálván, az ontológiai előfeltevéseket vizsgáló metafizika *előtt* helyezkedhetnék el, az ugyancsak pusztá „érvényességekkel“ foglalkozó etika és esztétika mellett. A matematika problémája ugyanis, nézetünk szerint, Pauler felfogásának szellemében még egyáltalában nincsen elintézve az ideológiának *relációkalkulusról* szóló fejtegetéseivel.

<sup>26</sup> Bevezetés, 6. l.

<sup>27</sup> Bevezetés, 7. l. — A metafizikának ez az alárendeltebb *rendszerbeli* helye bizonyos mértékben ellenmondásban van azzal a nagy jelentőséggel, amelyet bölcseleónk *egyébként*, különösen élete végén, ennek a tudománynak tulajdonított.



győző, amint arra már *Kornis* is rámutatott.<sup>28</sup> Azon az alapon, hogy a tudományos kutatás *cselekvés*, az egész tapasztalati lélektant a filozófia körébe lehetne vonni, bár Pauler azt szaktudománynak és nem filozófiai tudománynak tartja.<sup>29</sup> S az etikának *a mondott alapon* történt beállítása a filozófiai alaptudományok körébe tulajdonképpen szintén a meg nem engedett *pszichologizmus* egy neme: a tudomány mint igaz tételek rendszere vagy „igazolható ismereteredmények rendszere“<sup>30</sup> nem tévesztendő össze a tudományos kutatással, mint valamely időben lefolyó empirikus cselekvéssel, s mikor a tudományok preszuppozícióit nyomozzuk, akkor rendszeres ismeretek fennállásának *logikai* előzményeit keressük, nem pedig valamely empirikus emberi cselekvés értékes vagy nem értékes voltát akarjuk megítélni. De ha mindezt nem is vesszük tekintetbe, a mondott alapon legfeljebb azt az egy etikai normát, hogy *keresd az igazságot*, lehetne a filozófia körébe vonni, nem pedig az etikai normák egész körét, amely mint a tudomány tárgya, de nem mint annak logikai preszuppozíciója jöhet számításba. Ugyanez áll, természetesen fokozott mértékben, az esztétikára nézve is.

Ha azonban sem az etika, sem az esztétika nem tekinthető *minden* tudomány végső előfeltevéseit nyomozó disziplinának, a filozófiai alaptudományok közé történt felvételük tulajdonképpen nem jelent egyebet, mint azt, hogy Pauler *a történetileg kifejlődött filozófiai disziplinákat* saját filozófiájának karsú kupolája alá akarta foglalni, bárha az öt filozófiai alaptudomány közül három: az etika, az esztétika és a metafizika, nem foglalhat ott helyet, feltevé, hogy a filozófia mibenlétéről vallott felfogását szigorúan vesszük.

Logika és ideológia az elmondottak alapján még határozottabban emelkednek ki a „filozófiai alaptudományok“ köréből, s ez megerősíti azt, amit a filozófiai tudományoknak hármias szintben való rétegeződéséről mondtunk.

#### 6. Az „alkalmazott“ filozófiák.

E rétegeződés legalsó fokán — a most már csak elsődleges szakfilozófiákként tekintendő etika, esztétika és

<sup>28</sup> Idézett munkája, 42. l.: „Vajjon azonban az etika és esztétika csak azzal foglalkoznék, hogy a szaktudományi kutatás bizonyos értékbeli előfeltevéseit nyomozza ki?“

<sup>29</sup> Bevezetés, 9. l. — A tapasztalati lélektan „szaktudománya“ mindazonáltal a filozófia *propedeutikus*, azaz *bevezető tudományának tekinthető* Pauler szerint.

<sup>30</sup> Logika, 170. l.

metafizika után — helyezkednének el a *másodlagos szak-filozófiák* gyanánt jellemezhető *természet-, történet-, társadalom-, jog-, állam-, kultúr-, művészet-, erkölcs- és vallásfilozófia*, amelyek közvetlenül az elsődleges szak-filozófiáktól függenek és amelyeket Pauler *alkalmazott filozófiai diszciplináknak* tekint.

Ezekre az alkalmazott filozófiákra bölcseleónk tulajdonképen nem tér ki részletesebben s igen jellemző módon nem a filozófia mibenlétének tárgyalásánál s nem is a logikában veszi szemügyre őket, hanem az egy jogfilozófia kivételével, amelyet az etikában éppen csak érint,<sup>31</sup> a többit „A metafizika problémái“ című résznek *Alkalmazott metafizika* című fejezetében mutatja be.<sup>32</sup>

Általában az alkalmazott filozófiáról az a felfogása, hogy az: a filozófiai alaptudományok bizonyos tanainak alkalmazása a dolgok valamely osztályára, az illető dolgokkal foglalkozó szaktudomány eredményeinek felhasználásával. Így „például a természetbölcselet nem egyéb, mint az általános metafizika tanainak a térbeli valóságra való alkalmazása a természettudomány eredményeinek felhasználásával“.<sup>33</sup> Ez a meghatározás talán nem egészen szabatos, mert hiszen nem a szaktudomány eredményeit használja fel a „szakfilozófia“, hanem ezen eredmények előfeltevéseit kutatja; vagyis valamely szaktudomány sajátos *külön* végső előfeltevéseit fedi fel és hozza összefüggésbe *minden* tudomány *közös* végső előfeltevéseivel, a filozófiával. Szoros értelemben véve tehát nem is az általános filozófia tanításainak *alkalmazásáról* van itt szó, mert hiszen nem a filozófiából indulunk ki és jutunk a szaktudományba, hanem a *szaktudományból* indulunk ki, s az illető szaktudomány különös előfeltevései elvezetnek a legvégső előfeltevésekhez: a filozófiába. A filozófia mibenlétéről vallott Pauler-féle felfogással ez az utóbbi szabatosabb formulázás van összhangban.

S valóban, midőn bölcseleónk a *természetbölcselet* problematikáját fejti ki, a térbeli valóságot tanulmányozó három *szaktudományból*, a kémiaiából, fizikából és biológiából indul ki s e szaktudományok legáltalánosabb előfeltevéseit nyomozva jut el a természetbölcseletnek az általános metafizikába benyúló problémáihoz.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Bevezetés, 108—109. l.

<sup>32</sup> Bevezetés, 168—176. ll. — A természetfilozófiát egész röviden érinti már előbb is, 1. Bevezetés, 9. l.

<sup>33</sup> Bevezetés, 9. l.

Amidőn azonban a *szellemfilozófia* problémáit fejti ki, épp az ellenkező úton halad: a filozófiából indul ki, annak a szempontjait, főleg a három logikai alapelvet erőszakolja reá a lelki valósággal foglalkozó szaktudományokra és nézetünk szerint nem is jut használható eredményekhez. Anélkül, hogy idevonatkozó igen bonyolult, sokban mesterkéltné és a kérdéses szakfilozófiák mivoltáról fennálló *communis opinio*-val kevésbé számoló nézeteit részletesen ismertetnénk, legyen szabad csupán annak a kiemelésére szorítkoznunk, hogy Pauler a *lelki valóságra* alkalmazott metafizikát lát a szellemfilozófia minden ágában, amelyek szerinte a logikai alapelvek alkalmazásából folyó sorrendben a következők: 1. az *egyéni lélektan filozófiája*, 2. a *kollektív lélektan filozófiája*, 3. a *társadalomfilozófia* vagy szociológia, 4. a *történetfilozófia*, 5. a *vallásfilozófia*, 6. a *kultúrfilozófia* és 7. a *művészetfilozófia*. A kultúrfilozófiáról megjegyzi ugyan, hogy az „teljes perspektíváját természetesen csak az *etika* alapján nyeri“, s a művészetfilozófiáról, hogy az az esztétikán „alapul“, egyébként azonban a *szellemfilozófia* összes ágaira nézve az a véleménye, hogy azok „a lelki élet szaktudományi vizsgálatát fűzik egybe a metafizika tételeivel“.

A *szellem* szó tehát az adott összetételben kizárólag „lelki valóságot“ és nem jelentéstartalmat (pl. értékeket) jelent, amit pedig rendesen a szellem vagy eszme szóval jelölni szoktunk, szembeállítva a szellemi tartalmat a lelki és a testi realitással. Hogy az eszméknek ez a háttérbe-szorítása a társadalom-, történet-, vallás-, kultúr- és művészetfilozófiában, amely ebből a felfogásból folyik, megfelelő-e ama tárgy sajátos természetének, amelyet ezek a szakfilozófiák vizsgálnak — és amelynek nem annyira pszichofizikai realitásvolta érdekelheti a filozófiát, mint sokkal inkább az ettől a realitástól hordozott szellemi tartalom —, annak fejtegetésébe nem akarunk belebocsátkozni. Csupán érinteni akarjuk azt a kérdést is, hogy a testi valóságnak a természetbölcsélet hatáskörébe, a lelki valóságnak a szellemfilozófiába, a szellemi tartalmaknak pedig az ideológiába való utalása,<sup>35</sup> — amellett hogy amint arról előbb volt szó, megfosztja a szellemfilozófia egyes ágait legsajátosabb tárgyuktól —, nem helyezi-e más-résről legalább is ebből az egy szempontból egy színvonalra az ekként egymásnak koordinált természetbölcsé-

<sup>35</sup> Bevezetés, 173—174. l.



letet, szellemfilozófiát és ideológiát, vagyis ezt a legmagasabb filozófiai alaptudományt és a másodlagos szakfilozófiákat. Hogy az általunk „elsődleges szakfilozófiának” nevezett Pauler-féle „filozófiai alaptudományok” (etika, esztétika, metafizika) elhatárolása a másodlagos szakfilozófiáktól milyen nehéz, arravonatkozólag pedig nem csupán arra utalhatunk, hogy utóbbiak Pauler *metafizikájának* keretében foglalnak helyet,<sup>36</sup> hanem arra a nehézségre is, amelyet az etikának az erkölcsbölcslelettől s az esztétikának a művészetfilozófiától való megkülönböztetése jelent és amelyet egy elképzelhető „tudomány”-bölcseletnek a logikától való elhatárolása jelentene.

Ezeknek a másodlagos szakfilozófiáknak differenciálódása annyira *nem* logikai alapelvek szerint ment végbe, hogy e szakfilozófiáknak — különösen a természetbölcslelettel szemben álló társadalmi, történeti és kulturális jellegűeknek —, még csak logikus csoportosítása sem minden nehézség nélkül való. Nézetünk szerint mind a társadalombölcslet, mind a történetfilozófia, mind a kultúrfilozófia ugyanazt a tárgyat vizsgálja: az *emberi társadalmakat*. A *társadalombölcslet* a mibenlét és azonkívül mind a fejlődés ontológiai, mind az értékesség axiológiai szempontját, a *történetbölcslet* a történeti fejlődés szempontját, a *kultúrfilozófia* az érték nézőpontját tekinti vezérelvül az emberiség társadalmi életének vizsgálatánál. A *jogfilozófia* és az *állambölcslet* tulajdonképpen a társadalomfilozófia részei, amelyeknek önállósulását a jognak és az államnak az emberiség életében játszott kiemelkedő szerepe indokolja: a jog és az állam ugyanis azok a tényezők, amelyekkel az emberi társadalmak életét tudatosan a legnagyobb erővel irányítani lehet, s amelyeknek ez a megmérhetetlenül nagy gyakorlati fontossága elméleti feldolgozásuknak az említett gyakorlati fontossághoz mérten sokszor bizony nagyon szerény és tökéletlen, de mégis tekintélyes tanubizonyosságát: a jogtudományok és államtudományok hatalmas ágazatait fejlesztette ki. A *művészet*-, *erkölcs*- és *vallásfilozófia* viszont az emberiség életét az érték vezérlő szempontjából megragadó kultúrfilozófia részei. Önállósulásukat a tőlük vizsgált magas értékeknek nagy társadalmi jelentősége, a művészetben, erkölcsben és vallásban foglalt értékmegvalósulásnak az emberiség élete számára értelmet

<sup>36</sup> Nem tekintve a jogfilozófiát, miről fentebb már volt szó.



adó szerepe, s a velük foglalkozó művészeti, erkölcsi és teológiai tudományok fejlettsége indokolja.

Látjuk tehát, hogy valóban nem a logikai alapelvek irányítása szerint különülnek el és különíthetők el a szóbanforgó szakfilozófiák egymástól. A természeti és társadalmi jelenségek világának tartalmi gazdagsága, egyes jelenség-csoportoknak emberi szempontból való különös fontossága és éppen ennek folytán a reájuk vonatkozó *szaktudományi kutatás fejlettsége* az a legmélyebb ok, amely valamely *szakfilozófia kialakulására* vezetni szokott. A szaktudományok egyes, különösen fejlett ágainak filozófiai megalapozottság utáni szükséglete s az e szükséglet kielégítésére irányuló filozófiai kutatásnak is bizonyosfokú fejlettsége pedig elegendőképpen *indokolja* is a szakfilozófia valamely ágának önálló diszciplína gyanánt való elismerését és művelését.

A *szakfilozófiában* a filozófia univerzalizációja veszendőbe megy, minthogy tárgya nem minden, nem a totalitás, hanem a Mindenségnek csak egyik szelete, minthogy benne „a“ filozófia általánossága meghatározott tárgyra való vonatkozással korlátozott. Ennyiben a szakfilozófia *szaktudomány-jellegű*. Azonban a szakfilozófia a Kozmosznak azt a szeletét, amely meghatározott tárgya, mint *egészet* tekinti, úgy fogja át, mintha totalitás volna: *sub specie totalitatis*, vagyis tulajdonképpen *sub specie aeternitatis*. Ennyiben minden szakfilozófia *filozófia-jellegű* is: *formális*, amennyiben formán a változóban is *változatlan* és *állandó* lényeket értjük.<sup>37</sup> Amint a filozófia *általában* a szaktudományhoz, akként a szakfilozófia valamely *meghatározott* szaktudományhoz kapcsolódik és így közvetíti a filozófia összefüggését az *egyes* szaktudományokkal. Valamely szaktudománynak mint *egésznek* végső előfeltevéseit vizsgálja s e szaktudományi külön végső előfeltevések útján eljut a filozófiának a Mindenség totalitása szempontjából véve is *végső* előfeltevéseihez. A szakfilozófia a redukció *filozófiai* módszerének útján jut el a szaktudományból az általános filozófiába, az *átmenetet* és a termékenyítő érintkezést képviseli e kettő között: egyrészt filozófiai szempontokat és ismereteket visz bele a szaktudományba, s másrészt kiegészíti az általános filozófiának az Egészről alkotott egységes világszemléletét.

<sup>37</sup> Bevezetés, 151. l.

## 7. A jogfilozófia.

Szerény nézetem szerint a „szakfilozófia mibenlétének“ ez a felfogása felel meg annak a felfogásnak, amelyet Pauler Ákos a „filozófia mibenlétéről“ vallott, annak dacára, hogy nincsen mindenben összhangba azokkal a töredékszerű megállapításokkal, amelyeket ő maga az egyes szakfilozófiákra vonatkozólag megformulázott. S ezért mint az egyik szakfilozófia, a jogbölcselet, területének munkása, talán nem egészen minden jogcím nélkül vallhatom magamat az elköltözött Mester tanítványának, bár jogfilozófiai rendszerem alapvetésénél nem annak a mondatnak az útmutatását követtem is, amelyben Ő maga a jogbölcseletet „feladatát“ meghatározza, mondván, hogy az nem egyéb, mint „a jog etikai alapjáról szóló elméletet a pozitív jogtannal összekapcsolni, ami természetesen csak az általános jogtan közvetítésével mehet végbe“. <sup>38</sup> Az, amit mi jogászok „általános jogtannon“ értünk, összehasonlító jellegű tételes jogtudomány és semmivel sem áll közelebb az etikához, mint bármely más kevésbé általános jellegű „pozitív jogtan“. A jog etikai alapja pedig igen sokszor kétséges lehet, mert bár kétségtelen, hogy a jog az értékek világához is tartozik, valamiféle értéket jelent, de éppoly kétségtelen az is, hogy nem *mindig* jelent etikai értéket, hogy az erkölccsel súlyos összeütközésbe is kerülhet. A *helytelen jog* nehéz problémája ez, amelynek negatív értelemben való eldöntése, vagyis lehetőségének tagadása s a jognak az erkölccsel való azonosítása <sup>39</sup> a *theodicea* problémájához hasonló súlyos kérdés magját rejtí magában. A helytelen jog problémájának e negatív értelemben való eldöntése mellett ugyanis vagy meg kellene tagadni és „nem-jognak“ kellene minősíteni az élő pozitív jogot, ha az helytelen, vagy bizonyítani kellene azt, hogy az erkölccsel összhangban van a leghelytelenebb jog is. Vagy nem-jognak kellene tehát mondanunk a jogot, vagy erkölcsösnek az erkölcstelen. A jognak a tényleges érvényesülésben rejlő *hatalma* és erkölcsösségében rejlő *jósága* nincs minden esetben *praestabilita harmoniá*-ban.

Éppen ezért Paulernak nem a jogbölcseletről, hanem a filozófia mibenlétéről vallott felfogása alapján próbáltam

<sup>38</sup> Bevezetés, 108—109. l.

<sup>39</sup> Pauler annyiban hajlik e felfogáshoz, hogy az etikai alaphoz vezet le a jog eszményét; úgy látszik azonban, hogy a jogot mégsem azonosítja az erkölccsel, minthogy helyesen csak a jog *eszményéről*, ideáljáról, tehát mértékéről beszél. V. ö. Bevezetés, 108. l.

levezetni a jogfilozófia problematikáját, megoldandó feladatait. Ha a filozófia *minden* tudomány végső előfeltevéseinek, akkor a jogbölcselet a *jogtudományok sajátos végső előfeltevéseinek* vizsgálata. A társadalom-, történet- és kultúrfilozófiától való önállósulását a jogtudományok sokágú fejlettsége és nagy jelentősége indokolja. A logika és az ideológia kettős szempontjának megfelelően, a jogtudományok közös előfeltevései is két csoportba oszthatók: 1. először a jogtudományok *tudomány*-jellegéből folyó előfeltevések csoportjába, amelyek a jogtudományi kutatásnak éppen annak tárgya szerint igazodó *sajátos* természetét s módszerét tárják fel ugyan, de amelyek végül elvezetnek a tudományos kutatás azon általános előfeltevéseihez is, amelyeket a *logika* filozófiai alaptudománya vizsgál; 2. a jogtudományok előfeltevéseinek második csoportjába azok tartoznak, amelyek e tudományok sajátos tárgyának, a *jog*-nak mivoltából és természetéből adódnak, s amelyek közt éppen a jog mibenlétének, vagyis a jog fogalmának a kérdése bír centrális jelentőséggel; e kérdés annak az eldöntésével, hogy a jog pszicho-fizikai realitás-e, vagy pusztán érvényes idealitás-e, avagy pedig a dolgok e két nagy osztályába egyaránt beletartozik-e, végsősorban az *ideológia* Pauler-féle filozófiai alaptudományába vezet. Az előfeltevések első csoportjával foglalkozik a jogbölcselet *tudományelméleti* része: a jogtudományok módszertana, a másodikkal annak *jogelméleti* része: a szorosabb értelemben vett jogfilozófia.

A jogtudományok három hatalmas ágazatának, a *tételes jogtudományok*, a történeti jogtudományok (*jogtörténet*) és az értékelő jogtudományok (*jogpolitikák*) csoportjának megfelelőleg a jogfilozófiának mind tudományelméleti, mind jogelméleti része három fejezetre tagozódik. A *módszertannak* figyelembe kell vennie e háromfajta jogtudomány mindenikének sajátos módszerét, vagyis módszerbeli különbségeit is. A *jogelméletnek* pedig a *jog fogalmának* problémáján kívül — amely a legszorosabb kapcsolatban a tételes jogtudománnyal van, minthogy azt vizsgálja, hogy azon változó *tartalmak* mellett, melyeknek dogmatikus kifejtésével a tételes jogtudomány foglalkozik, mi az a változatlan *forma*, amelyben ez a tartalom megjelenik — fel kell vetnie a *jogváltozásnak*, a jogfejlődésnek problémáját is, amely a *jogtörténeti* tudománynak alapvető előfeltevése s a *jog értékségének*, a helyes jognak problémáját, amely a *jogpolitikák* végső preszuppozíciója.



Ez utóbbi megállapításaink nincsenek ellentétben azzal a régebbivel, hogy a jogböleselet *minden* jogtudomány közös előfeltevéseit nyomozza. Mert egyrészt a *jogtudományi módszertan* vizsgálata arra irányul, hogy milyen konzekvenciákkal jár a tudományos kutatás módszerére nézve az, hogy e kutatás jogtudományi jellegű, s így tulajdonképpen a történeti és értékelő jogtudomány módszerének kérdése sem jelent mást, mint azt a kérdést, hogy milyen módosító befolyással jár a történeti, illetőleg értékelő tudományos vizsgálódás módszerére nézve az, hogy az a *jog története*, illetőleg a *jog értékére* vonatkozik. S másrészt a *jogelmélet* vagy szorosabb értelemben vett jogfilozófia említett három problémája: a jog mibenlétének, okozatos fejlődésének és értékességének kérdése is előfeltevése *minden* jogtudománynak, bár e három előfeltevés mindenike a háromfajta jogtudomány egyikének keretében bír *különös* jelentőséggel. Mert hiszen már magának a tételes jognak, mint egy bizonyos helyen és egy bizonyos időben érvényes jognak a fogalma preszupponálja a jog *változásának* gondolatát, s ugyanesak már a jognak, mint megvalósítandó követelményt, szabályt, normát kifejező parancsnak a fogalma magában rejti a célnak, a kellőségnek, az *értéknek* a gondolatát. Ekként tehát a jogfilozófia reduktív nyomozása, bármely jogtudomány területéről indul is ki, reábukkan a jog mibenlétének *ideológiai*, a jog okozatos fejlődésének *ontológiai* és a jogi értéknek *axiológiai* problémájára.

Pauler felfogása, amely csupán az etika keretében helyezné el a jogfilozófiát, már csak azért sem lehet kielégítő, mivel nem számol azzal, hogy a jogfejlődés is a „világfolyamat” része, s ha utóbbival, mint egészszel az általános metafizika foglalkozik, előbbivel mint résszel a jog metafizikájának kell foglalkoznia.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> A szövegben foglalt nyilatkozat nincs ellentétben e folyóirat 1929. évfolyama 5—6. füzetében (193—210. ll.) „*Metafizika és jogbölcselet*” címen megjelent értekezésemmel. A szövegben ugyanis a „metafizika” szót a Pauler által használt értelemben használok, amely szerint az „a létező dolgok legegységesebb sajátosságainak vizsgálata” (Pauler: *Logika és metafizika*, Athenaeum, 1929, 126. l.) vagy „a valóság természetére vonatkozó legegységesebb előfeltevéseinkről szóló tudomány” (Bevezetés, 148. l.). Ha tehát a jogot a tapasztalati valóság részeként, a jogfejlődést a „világfolyamat” részeként fogom fel, akkor a jog „létezésének”, a tapasztalati „valóságban” való megnyilvánulásának a vizsgálata: a jog metafizikája. Ha pedig „létezni” annyi, mint hatni (Bevezetés, 149—150. l.), ha „a valóságban mindennek van oka és okozata” (u. o. 156. l.), akkor éppen a jog okozatos hatásait vizs-



Az elmondottakból kibontakozik a jogbölcselet egész problematikája: az a négy alapvető kérdés, amelynek megoldásával tudományunk foglalkozik. Ezek: 1. a módszer kérdése, amelyet a jogfilozófia *tudományelméleti* része, 2. a jog fogalmának, 3. a jog okozatos összefüggésein és 4. a jog helyességének a kérdése, amelyeket a szűkebb értelemben vett jogfilozófiának *jogi alaptani, jogszociológiai és jogi értéktani* fejezetei igyekeznek megoldani. A jogfilozófiának ezt a négy ágát, négy „alaptudományát“ Pauler terminológiájával: 1. a jog logikájának, 2. a jog ideológiájának, 3. a jog metafizikájának és 4. a jog etikájának nevezhetnők.

Mint homályos üvegen az izzólámpa fénye, akként világít át tehát szerény jogfilozófiai rendszeremen *Pauler Akos* hatalmas filozófiai rendszerének alap gondolata és alapstruktúrája. Igaz, hogy ő maga más tervet vázolt fel a jogbölcselet számára, s hogy harmonikus rendszere alaptémájának egy e tervtől különböző variációja az, amit a jogfilozófia regiszterein eljátszani próbáltam. De amint az igazán szép zenei témának, akként az igazán nagy gondolatnak is ismertető jegye, hogy a variációk végtelen gazdagságának szolgálhat forrásául.

Nagy gondolatoknak messzevilágító fárosza volt és lesz Pauler Akos. Elmúlásakor s nem elsötétedésekor ez fájdalomunknak s egyben vigasztalódásunknak forrása.

gáló *jogszociológia* lesz a jog metafizikája. Ez a jogszociológia természetesen nagyrészt a tapasztalati valóság adatainak átvizsgálása, de végsősorban elvezet olyan tapasztalaton felüli elvekhez, amelyek a tapasztalatból, annak előfeltevései gyanánt, redukálhatók, mint például magának az okságnak az elve. Ezt a jőzan „metafizikát“ azonban én — éppen a más értelemben vett metafizikától való megkülönböztetés végett — nem is nevezném metafizikának. (V. ö. Moór: *Reine Rechtslehre, Naturrecht und Rechtspositivismus*, Kelsen-Festschrift, Wien, 1931, 105. lap.). Mikor „*Metafizika és jogbölcselet*“ című értekezésemben a jogfilozófiában újabban elharapódzott „metafizikai irányok“ ellen síkra szálltam, akkor ezeket a tudománytalan metafizikai törekvéseket, amelyek még csak „az ész költészetének“ (Kornis) se nevezhetők, olyan kevéssé észszerűek, akartam távortartani a jogfilozófiától. — Más kérdés, amelynek vizsgálata nem tartozik feladatomhoz, hogy maga *Pauler Akos* mindig betartotta-e a metafizika mibenlétéről vallott jőzan felfogásából folyó határokat és vajjon arra szorítkozott-e valóban mindig, amit a tapasztalat adataiból szigorú logikai redukció útján kétségtelen bizonyossággal levonni lehet.

# PAULER PLATONIZMUSA.

Írta: HALASY-NAGY JÓZSEF.

---

1. Pauler Ákos filozófiai világgépének őse a platoni idealizmus. Rendszere teljes kialakulásának korszakában tudatosan platonikusnak vallja magát, mert az idea-elméletben látja azt az alapot, amelyen állva a világ megismerése egyáltalában lehetséges. Mikor Bergson a tudományos megismerést éppen a „platonizálás“-ért hibáztatja, vagyis azért, mert az örökké új és határtalanul gazdag, sohasem kész, hanem folyton készülő valóságot egyetemes és merev fogalmakba szorítja, Pauler azt feleli neki (*Bev*<sup>3</sup> 196. §), hogy ez nem hiba, hiszen a gondolkodás lényege rejlik ebben az eljárásban: „mihelyt gondolkodunk, már platonizálunk“. Mert „megismerni annyi, mint egyetemes tartalmakra támaszkodni, tehát annyi, mint platonizálni: ebből a cirkulusból semmiképen sem menekedhetünk“. De nem is kell belőle menekednünk, mert „a platonizálás ahelyett, hogy meghamisítaná a valóságot, annak legbensőbb természetét tárja föl előttünk“.

Látható tehát, hogy böleselönket Platonhoz valóban igen mély kapcsolatok fűzik, mert azt a filozófust tiszteli benne, aki legmélyebben belelátott a gondolkodás lényegébe: felfedezte, hogy minden egyedi megismerés csak bizonyos egyetemes előfeltevések alapján jöhet létre s ezeknek már hallgatagon is elismert fennállása ad a konkrét megismerésnek értelmet és igazolást. A platoni ideák éppen ezeknek az egyetemességeknek első filozófiai elismerését jelentik. S minthogy minden filozófia tapasztalati tudásunk emez előfeltételeinek a kutatása, természetes, hogy Pauler a filozofálást csak a platoni vonalon haladva látta helyes úton: az „igazi“ filozófia az ő szemében mindig platonizmus. Hogy ki mennyire közelíti meg az igazságot, annak a kritériumát aztán abban keresi, ki mennyiben tette világosabbá ezt a Platonnál még homályosan, mitologikus ködben fel tűnő belátást.

E homályosság az oka, hogy sziklaszilárd platonizmusa ellenére átlag keveset hivatkozik a maga igazolásául közvetlenül Platonra, hanem inkább idézi azokat a filozófusokat — Aristotelest, Szent Ágostont, Leibnizet és Bolzanot —, akiket ő Platon műve legilletékesebb folytatóinak s differenciáltabb fogalmakban kifejezőinek tart. A saját életművét pedig úgy fogja föl, mint a platoni igazságásra eddigelé legszigorúbb — mert legdifferenciáltabb — kibontakozását.

S valóban, rendszerének csaknem minden alapfogalma a platoni hagyományból és fogalomkörből van merítve. Ide vonzza őt objektivizmusa, amely azt jelenti, hogy a megismerő elme nem teremti vagy „létrehozza“ (erzeugen, mint a marburgiak mondják) a megismert tárgyat, hanem meglátja, felfedezi. Pauler az igazságnak nevezi ezt a tárgyat és egységes, összefüggő, örökérvényű változatlan rendszert lát benne. Valami *akinéton* rejlik itt: olyasmi, ami nincs alávetve a keletkezésnek és elmúlásnak, miként az érzéki valóság, tehát tagjai is változatlanok és örökkévalók. Természetes ennél fogva, hogy nem is érzékszerveink útján ismerjük meg az igazságrendszer tagjait, hanem gondolkodásunkkal ragadjuk meg: „a tapasztalás csak alkalom arra, hogy a reája vonatkozó örök igazságokat felismerjük“ (44. §). Ezért minden megismerés lényegében megvilágosodás, *illuminatio* (Szent Ágoston): ráeszmélés azokra a logikai előfeltevésekre, amelyek fennállása nélkül semmiféle valóság sem „létezhetnék“. A platoni anamnézisznél jobb és elfogadhatóbb elméletet tehát lényegében Pauler sem tud adni a megismerésre nézve (65. §). S ahogy Platonnál a lélek mélyén élő vágy sarkalja az embert az ideák világa felé fordulásra és a tisztánlátásra, úgy Paulernél is állandóan azt olvassuk, hogy a valóság mélyén valami vágy él a végtelenség, az örökkévalóság, az Abszolútum után s ennek hajtása az igazság, szépség és jószág után való sóvárgásunk is. Első tekintetre mi más ez, mint a platoni erős pauleri változata? S ha még azt olvassuk, hogy bölcselőnk legsajátosabb fogalma: a logizma is ott lappang már Platon idea-elméletében (35. §), sőt a jószág és igazság azonoságának nehezen hihető tételét is Platon tekintélyével támasztja alá (108. §), akkor csakugyan az a vélemény ébred bennünk, hogy Pauler a leghívebb platonikus, akinek rendszerében a hellénizmus támadt új életre a XX. században a Duna zordonabb tájain. Érthető tehát, ha folyton azt hangoztatja, hogy csak a hellén gondolathoz való visszatérés mentheti meg a modern filozófiát a pusztulással fenyegető örvényektől: a szubjektivizmustól, a relativizmustól és a pszichologizmustól.

2. Azonban jobban szemügyre véve ezt a platonizmust, azt vesszük észre, hogy csupán a keretei hellének, de a lelke izig-vérig keresztény s bölcselőnk szellemi vezére a döntő kérdésekben nem az athéni Platon, hanem a hippói *Plato christianus*: Szent Ágoston, s rendszere végső, befejezett alakjában inkább augusztinizmus, mint platonizmus.



Igen érdekes evégből megvizsgálni a rendszer néhány alapvető fogalmát, hogy lássuk, milyen jelentést kapnak ezek Pauler filozofálásában.

Platon ideatana az eleatizmus talajából nőtt ki: az érzéki és gondolati, a változó és állandó kettősségből és ellentétéből fakadt. Az, amit a görög böles ideának nevez, kétségtelenül benső tartalom, maradandó lényeg (ousia) s funkciója szerint szintetikus elv: arra való, hogy két ellentétes mozzanat között kapcsolatot teremtsen, hidat verjen. Elválaszthatatlanul hozzája tartozik ennél fogva az, amit Platon erősznak nevez: a változó és változatlan közt röpködő vágy, amely „közvetítő lény“, mert egyaránt ott-hon van mind a két világban, de az egyikből mindig a másik felé fordul sóvárogva. Az idea így mindig vonatkozásban állást mutat. Tagja egy viszonynak: a változó és változatlan viszonyának, ahol az utóbbi, a szellemi principium, — az „igazi“ létező, — mintája, ösképe a változó dolognak, amelynek ideája. A változó tehát létének értelme szerint valóban az ideán függ, mert az idea a forma, mely a viszony másik tagjára nézve alakító, fejlesztő tényező. De Platon szemében csak az érzéki és érzékfölötti viszonya, benső összetartozása a fontos az ideatanban, mert a filozófiai gondolkodás dialektikája ezt a problémát dobta eléje: az idea ugyanis legyőzése, feloldása az eleata racionalizmusnak és a szofista szenzualizmusnak. Szinte azt merném mondani, hogy Platon szemében még az ideáknál is fontosabb valami a methexis, az a tény t. i., hogy az idea és érzéki természet között van híd, van közösség: a — részesedés. Ezért Platon szeme nem marad örökké az ideákon, mint Pauleré az „igazságokon“. Ideák viszonya ideákhoz, mondjuk így: az ideák rendszere már nem Platon, hanem Aristoteles problémája s e kérdésen keserednek meg Platon öregségének napjai. A platoni idea egy-egy önálló csillag, amelynek Platon csak a ragyogását s a földi tárgyon visszaverődő fényét látja, de a mozgását nem kutatja. Naprendszerbe tartozását sejtí, de nem ismeri föl világosan. S Pauler ezt a platoni ideát megfosztja önállóságától: lefokozza logizmává, jelentéselemné, az igaz tétel elemi alkotó részévé. A nagy egészben aztán elhalványul az egyes elemek önértéke. Míg Platon dialógusaiban lényegkutatást végez, vagyis azt keresi, mit jelent pl. a megismerés, a jó-ság, az igazságosság, az állam stb., addig Paulert a rendszer struktúrája, a formai kapcsolatok és összefüggések érdeklik.



Ezért inkább Aristoteleshez, mint az orthodox Platonhoz vonzódik.

A két érdeklődés irányát a két filozófus korának adottságaival magyarázhatjuk. Platont a szofistákkal való küzdelme tette metafizikussá, Paulert pedig az állandó mozzanatok keresése s a pozitívizmus ellen vívott harca a világháború előtt logikussá formálta. A szofisták ugyanis azt tagadták, amit Platon éppen ideának nevezett, a pozitívizmus pedig a tudás egységét, a világnak egyetlen rendszerbe való tartozását. A szaktudományi kutatás részekre darabolta a valóságot és veszendőnek indult az Egész öntudata: a filozófia. Ebben a helyzetben a rendszert, az egység öntudatát kellett megmenteni s erre valók a logikai alapelvek, mint az egyetemesség legmagasabb összetartó formái. Ez a Pauler azonban még nem volt nyíltan metafizikus, hanem a tudás elméletének kutatója és a rendszer gondolatának fanatikusa. A logikai alapelvek észelvek s az igazságok még ekkor nem metafizikai lények, hanem valami egyénfölötti észegyetemességek. A platoni ideavilágot ennél a Paulernél egy, a neokantianizmusból kinőtt, érvényesség-szféra helyettesíti, amely mögött azonban nincs ontologikus metafizikai háttér. S az igazság és valóság viszonyát nem is Platon módjára, azaz metafizikailag oldja meg, hanem logikailag: a valóság azért függ az igazságon, mert az érvényesség köre nagyobb, mint a létezése. Az érvényes igazságok a létezés törvényei és nem megfordítva, mint a pozitívizmus szűkkörű empirizmusa hirdette.

A platoni ideavilág így lesz Paulernél sokrétű és gazdag tartalomtól átfogó formai törvényszerűséggé s ez a Pauler sokkal inkább rokona Hegelnek, mint az igazi Platonnak, mert a gondolkodás törvényeiben a világ törvényeit pillantja meg. Nem csoda tehát, ha elvész nála a platoni idea legsajátosabb vonása is, az t. i., hogy az idea tapasztalata intellektuális és érzéki jellegű egyszerre. Mint-hogy ellentétek áthidalására való, nem lehet úgy szemlélni, hogy mind a kettőt egyszerre ne lássuk: a mintát is, meg az utánezatot is, az állandót is, meg a változót is. Platon csak azért időzik az egyiknél, hogy róla a másakra essék a tekintete. Nem válik egyoldalú teoretikussá, hanem azért elmélkedik, hogy elméleteit valósággá tegye. Egész ember marad, a gondolat és tett szerelmese: azért vágyik a világosságra, hogy ne kelljen botorkálnia a sötétségben, mint ahogyan az emberek többsége él. Pauler azonban az igazságok érvényesség-szférájával olyan tárgyat fedez föl,

amely több a valóságnál, ezért elfordul e hiányos és bántó való világtól, hogy egészen ama teljesebb szemléletének élhessen. Öncsonkítást végez az emberi léten, elhanyagolja a változó alakítását: egyoldalú és türelmetlen teoretikussá válik, akit bánt a való. Igen messze jutott ezzel Platontól, aki egész életében a teória és a gyakorlat összhangjára áhítozott, mert a világ szemléletét elválthatatlannak vélte a világ alakításától. Az ideát látni és megvalósítani, nála egyetlen mozdulatot jelentett, míg Pauler bíró lett, akinek az igazságot látni annyi volt, mint a valóságot elítélni. Filozófiai elmélyedése a valóságtól való távolodásával volt arányos, ami egészen antiplatonikus attitűde.

Mert Platonnál még az erősz is alkotó vágy. Igazi *eroico furore*, amely tettekre vágyik. Világépítő akarat. Paulernél ellenben a világból való elvágyakozás. Élni annyi, mint „várni végső megváltásunkat“ (168. §). Tehát „várni“ és nem cselekedni, akciók helyett passzívnak lenni. A megismerés is passzív látás, befogadás, az ember egyetlen igazi attitűdje az odaadás, a szeretet. Innen származik aztán Pauler világmépének tragikus színezete, ami a platonizmustól idegen. Hiszen Platon szerint és a platonikus Leibniz szerint is a valóság az ideák utánzata, a világalkotó Jóság műve s ha hiányos is, a tökéletesség magva van benne elvetve, Pauler azonban tragikusnak látja sorsunkat, hiszen az értékes emberi élet szükségképpen összeütközik a valósággal, mert ami valóban értékes, annak örökkévalónak kellene lennie, a valóság pedig a mulandóság sorozata (128. §).

S itt aztán olyan motívumok merülnek föl filozófiájában, amelyeket se a hellén platonizmus, se ennek modern, tisztán az autonóm észre támaszkodó variációi nem elégíthettek ki.

Nem, mert Platon azért vágyott az idea megismerésére, hogy jobban otthon lehessen általa a valóságban. Még Bolzano is, Pauler platonizmusának manuuctora, óvakodik attól, hogy elszakadjon a valóságtól: az igazságot elgondoltságában és elnemgondoltságában, nem pedig fennállásában és megvalósultságában állítja egymással szembe, mint Pauler teszi. Bölcselőnk azonban az ideál távolságába löki a valóságtól az ideát: az igazságok érvényes szféráját égi magasságba emeli a változó valóság fölé s fáj neki, hogy itt kell időznie. Így lesz világlátásának alapja valami áthidalhatatlan kettősség s lelki jellemvonása a ki nem elé-

gíthető sóvárgás, amelyet csak a megváltás: a mulandóság-ból az örökkévalóságba való átmentés szüntethet meg.

Innen magyarázható a valóságtudományok iránt mutatott közömbössége is. Neki a valósággal való érintkezés élte utolsó éveiben már csupán alkalom volt arra, hogy róla a transzcendens magasságok felé lendüljön a lelke. A filozófiai redukciók embere redukálta magát a világból is. A világot magyarázza, de könyvében nyoma sincs annak, hogy ezt a világot ismeri, mert szereti és tudja, mit tanítanak róla napjaink vezető elméi, akik évezredek kutató, tudós munka eredményeit képviselik. A filozófia örök kérdése: mi a létező?, — de erre Pauler úgy felel, hogy meg se kérdezi a mai természettudományt.

Mert lassankint elvesztette az érintkezést ezzel a változó, tér és időbeli világgal s tekintete az örökkévalóságon függött. A filozófus elme légüres térben lebegett, s mikor fogalmiságai nem elégítették ki többé, a vallás bűvkörébe került. Mert a lebegésből valami szilárd és maradandó szférába vágyott s hajózása az Abszolútum kösziklájánál ért véget. A hellén platonizmus — akárcsak a történetben — nála is a christianizmusban teljesedett be: a középkor több és nagyobb lett a szemében, mert a keresztény ember a kijelentés fényénél messzebb lát, mint az antik pogány. A keresztény gondolkörnek különösen két mozzanatában látja a filozófia elmélyülését: az egyik a keresztény *bensőségé*, melynek felfedezése Szent Ágoston lángelméjének köszönhető s nagy többletet jelent Platonnal szemben, — „a másik pedig az, hogy a keresztény gondolkodás szerint Isten a *legreálisabb lény* (ens realissimum), ki mindenek *teremtője*, ami viszont Aristoteles metafizikájának gazdagítására és mélyítésére vezetett, leginkább Aquinói Szent Tamás rendszerében.“ Nem csoda tehát, ha határozottan ki is mondja, hogy a középkori gondolkodás az Abszolútum és a relatívum viszonya tekintetében jóval mélyebbre hatolt, mint a görög bölcsélet. (184. §).

A filozófus eljutott odáig, hol el kellett ismernie, hogy „a hit még alapvetőbb és hatalmasabb komponense lelki életünknek, mint a megismerés“ (169. §). Átengedte magát az istenvágynak s elmondhatta Szent Ágostonnal: igazában két problémája van a filozófiának: az egyik a lélek, a másik az Isten felől kérdezősködik. (*De ordine*, II., 18., 17.) A platonizmus feloldódott az Újszövetség metafizikájában s filozófiája a természetfölötti *rend* tudatosan kiépített igelése lett. Szent Ágostonban, ebben a christianus, félig hellén,



félíg skolasztikus heves afrikaiban s benső izzásban égő. türelmetlen gondolkodásában megtalálta azt, ami az ő legbelső valójának is lényege volt s ami felé már egy nyolcadik gimnazista korában írott kis értekezése mutat. Szíve mélyén hareos antipozitivistá és katolikus metafizikus volt már akkor. De mindaz, amire akkor vágyakozott, a korabeli közfelfogás szerint *vieux jeu* volt és nem tudomány. A modern tudósna 30 évvel ezelőtt más vizeken illett eveznie s még Pauler sem volt elég erős, hogy teljesen ki tudott volna térni ez elől. De hosszú éveken át kereste önmagát. Élete végén azonban, egy a hit iránt fogékonyabb korban, annál nagyobb hévvel buzogott elő lelkéből a skolasztikus metafizika. Hittel vallotta, hogy az igaz vallás és az igaz filozófia nem juthatnak egymással ellentétbe s magáévá tette Szent Ágoston tételét: *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*. Egészen természetes tehát, hogy élete utolsó szakaszában egy nagy mű tervét melengette, amelynek tárgya a katholicizmus szerepének megvilágítása lett volna a kultúra történetében és fölépítésében.

3. Kérdezhetjük, mi volt ennek a fordulatnak az oka? Bizonyára az, hogy egy filozófia sem érzéketlen korának a problémái iránt. A bölcseletben nem tűnik el a mű mögött a személy, mint a szaktudományokban, hanem még jobban kiemelkedik és egyéni színt ad a filozófiai kutatásnak. A platonizmus nem más, mint a bölcseletkedésnek egyik halhatatlan egyéni típusa, amelynek képviselőit valami benső lelki rokonság tömöríti téren és időn át egy táborba. Valamennyiüket az jellemzi, hogy fáj nekik a jelen és helyette egy más, egy jobb világot alkot filozófiai képzeletük.

Platon elégedetlen volt a korabeli görög élettel. Arisztokratikus lénye fájdalommal látta azt a szellemi és politikai chaost, amelybe az athéni életet a szofisztika elveiből táplálkozó demokrácia süllyesztette. Legfőbb vágya volt, hogy az elvtelenséget elvvé tevő közszellem helyébe egy olyat tegyen, amely az örökkévaló értékek felismerésén épült s ezek tudatában az egyén önfeláldozását és a szolgálat lelkét gyökereztesse meg a korabeli állam individualisztikus anarchiájában élő athéniek szívében. Műve azonban a görög politikai élet dekadenciáját nem állíthatta meg. De hozzá és a platon fogalmakat öröklő Egyházhoz fordulnak ma is mindazok, akik korunknak ugyancsak szofisztikus individualizmusában és relativizmusában látják közéletünk

betegségeinek kútforrását. Az önmagát kiélni vágyó és a hatalom mámorában tobzódó egyénnel szemben a platonizmus épp úgy, mint az Egyház, a rendet, a tekintély tiszteletét és az örök értékek hierarchiáját és szerető szolgálatát követeli. Ez mindennél szükségesebb a mai társadalom zürzavarai közepette. Itt van az ok, amiért Pauler platonizmusa és christianizmusa is annál magasabbra lángolt, annál határozottabbá vált, minél tisztábban látta közöttünk a hazugságok uralmát és az egyéni önkény terpeszkedését. Nem riadt vissza attól sem, hogy ismétlje önmagát, hiszen az emberek a hazugságot is folyton ismétlik, nem győzzük tehát az igazságot velük szemben újra meg újra elmondani.

Ezek a jelenségek azonban tanubizonyságai, hogy a bölcselelő mindig olyan igazságokat lát meg, amelyek a saját élete és kora elevenjébe vágnak. A létet a maga existenciájából magyarázza. A pauleri platonizmus is az utolsó egy-két évtized magyar életét tükrözi filozófiai módon, *sub specie aeternitatis*. Ami a fórumon élt, küzdött, hullámozott, itt teóriává merevedett: „levetve mindazt, ami földi, egy éltető eszmévé finomult“. Az Idő a gondolatban így éri el az Örökkévalóság küszöbét.

# PAULER ARISTOTELIZMUSA.

Írta: KECSKÉS PÁL.

1. Pauler bölcséletének klasszikus vonást kölcsönöznek a görög filozófiával fennálló kapcsolatai. Ezekre a kapcsolatokra önmaga hívja fel figyelmünket. Gondolataival nem iparkodik az újszerűség és az eredetiség látszatát keltetni, jobb szereti őket a szerves történeti fejlődés eredményeinek tekinteni, amelyek a hellén gondolkodás termékeny talajában gyökereznek. Önálló gondolkodónál ritka a filozófiatörténet oly elmélyedő ismerete, mint Paulernél s a modern filozófiában nem mindig találunk oly meleg lelkesedést a hellén filozófia iránt, mint amilyen Pauler javakorabeli írásaiból kisugárzik. Meggyőződéssel hirdeti ezekben a hellén filozófia időfeletti értékét, problematikájának mélységét, módszereinek mintaszerűségét, maradandó hatóképességét. Nemcsak a középkort, hanem az újkor filozófusait is, elsősorban önmagát, a görögök adósainak tekinti. Sokratesben látja az ész struktúrájára vonatkozó kutatások úttörőjét, a Platon által hirdetett dualizmusban a korrelativitás elvét ismeri fel, az ideaelméletben kifejezésre jutó egyetemesítésben az osztályozás princípiumát látja meg, az igazság objektív jellegének és a visszaemlékezésnek platoní tanaiban a saját ismeretelméletének fontos alappilléreit fedezi fel.

Paulert idealisztikus lelki beállítottsága kétségtelenül közeli rokonságba hozza Platonnal, minden idők legnagyobb idealistájával. S mégis, igazi mestere a görögök közül nem Platon, hanem Aristoteles volt. Igaz, hogy e két név nem jelent oly éles ellentétet, amelyek egymást teljesen kizárnák. A két nagy hellén gondolkodó közt olykor túlzásig szembeállított ellentét élet éppen Pauler segít letompítani, aki az aristotelizmus platoní elemeit gondosan felfedi s Aristoteles platonikus értelmezésének lehetőségeire — a történeti hűség tiszteletbentartásával — rávilágítani igyekszik. Nem tekinthető közömbös körülménynek, hogy Pauler, akit a modern platonikusok csoportjába szeretünk sorozni, egyetlen terjedelmesebb történeti művét nem Platónról, hanem Aristotelesről írta. Ez a ritka elmélyedéssel készült monográfia kétségtelenné teszi, hogy a görög gondolkodás leg-tökéletesebb teljesítményének Pauler Aristoteles művét tekintette. Bármily élénk visszhangot keltettek is benne Platon gondolatai, nála nem találta meg azt, amit kezdettől a bölcselkedés elengedhetetlen feltételének ismert fel, a rend-



szer határozottan megvont kereteit. „Platon az első gondolkodó — írja ott —, ki nagy összefüggésben pillantja meg a világra és az életre vonatkozó legmélyebb igazságokat, de valóban csak „megpillantja“, de nem igazolja tudományos rendszerességgel azokat.“ (146. l.) Oly szigorúan logikus elmét, mint Pauler, csak Aristoteles formai és tartalmi tekintetben organikusan kiépített gondolatműve elégíthette ki. Az ő iskolájában született meg Paulernek az eredeti tervet minden legkisebb részletig oly szigorú következetességgel végigvezetett gondolatrendszere, amely csodálatos egységében párját ritkító alkotása a modern gondolkodásnak.

Aristoteles filozófiájával Pauler korán megismerkedett. Voltaképen Aristoteles és az aristotelikus újszolasztika voltak első mesterei. Első irodalmi kísérleteiben még az aristotelesi filozófia alapján bírálja Kant rendszerét. De már az egyetemi évek alatt az ifjú filozófus a pozitivizmus és a kantianizmus zászlaja alá szegődik s ha végleg nem is felejtí el az aristotelizmust, a korfilozófia problémáival viaskodva jó időn át mint kezdetleges és kritikátlan filozófiai álláspontra tekint arra vissza. Különösen éles formában jut kifejezésre az aristotelizmus kevésre értékelése „Az etikai megismerés természete“ c. művében, amelynek első részében, az érvényesség és a lét viszonyának megvilágítása során, az aristotelesi filozófiát mint „a dogmatikus böleselkedés klasszikus rendszerét“ jellemzi. Pár évvel később, „A logikai alapelvek elméletéhez“ írt művében is az észelvek érvényének megalapozása tekintetében még Kantot tartja a „végiggondolt Aristoteles“-nek. De nézete csakhamar megváltozik s ismét Aristoteles veszi át nála a vezető szerepet Kanttal szemben. E változás kétségtelenül Bolzano és Brentano hatásának tulajdonítható. Náluk ismeri fel Pauler, hogy Aristoteles filozófiája a szubjektivizmus és a pszichologizmus leküzdése s a rendszeralkotás szempontjából mily értéket jelent. Ismét hozzálát Aristoteles olvasásához s a Stagirita iratainak mélyreható tanulmányozása nyomán a saját problémái is tisztulnak s rövidesen megoldáshoz jutnak.

2. Paulernek kezdettől fogva egyik főgondja az volt, hogy megállapítsa a filozófiának a szaktudományokhoz való viszonyát. A pozitivizmus éveiben kezdett filozófus pályáján, midőn a hirtelen kifejlődött szaktudományok a filozófia létjogosultságát is kétségbevonták, elsősorban ezzel a kérdéssel kellett szembenéznie. Mint vérbeli filozófus, nem elégedhetett meg a filozófiának azzal a szerepével, hogy ez csu-

pán összegezze a szaktudományok eredményeit. Az induktív filozófia gondolatától kezdettől fogva idegenkedett, s a filozófia sajátos tárgyát az ismeretelméleti alapvetésben, a valóság logikai előfeltételeinek meghatározásában látta. Ha kezdetben, a kantianizmus hatása alatt állván, ezeket a feltételeket még a tiszta ész funkcióiban keresi is, később a szubjektivizmus mégoly transzcendentális formájával is szembehelyezi az igazság gondoltságtól és létezéstől független fennállásának objektív-idealisztikus tételét, s a filozófia sajátos tárgykörének meghatározására vonatkozó vizsgálataiban abban a megállapításban jutnak végleges formához, hogy a filozófia a szaktudományok előfeltételét alkotó leg-egyetemesebb osztályokról szóló tudomány. A filozófiának a szaktudományokkal szemben érvényesülő autonómiájának és primátusának biztosítására irányuló kutatásaiban Pauler előtt kezdettől fogva az a fontos megkülönböztetés lebeg, amelyet Aristoteles megismerésünk sorrendjében való időbeli elsőség s a logikai sorrend szerinti elsőség között tesz. Ennek értelmében ismeretszerzésünk sorrendjében korábban ismerjük meg az egyedet, mint az egyetemeset, de a logikai igazolás az egyetemes tétel érvényén nyugszik. A filozófia és a tapasztalat viszonyában ez annyit jelent, hogy bár a filozófia a tapasztalatból indul ki, de a tapasztalat tudományos értékesítése már feltételezi a filozófiai elvek érvényét. Már Aristoteles a metafizikai kutatás feladatát a valóság alaphatározmányainak megállapításában ismerte fel, amelyeket más tudomány nem kutat s amelyeket már feltételez. Pauler úgy látja, hogy ez az ősi megállapítás maradandó értékű s megfelelő módosítással a filozófia egész körére kiterjesztve biztonságot nyújt a szaktudományok túltengő igényeivel szemben.

A filozófiai elvek autonóm érvényének megalapozásánál szintén egy aristotelesi elv, a végtelen regresszus lehetetlenségének elve jut Paulernél nagyjelentőségű szerephez. Már Platonnál megtaláljuk a hipotetikus módszert, amely a geometria eljárásához hasonlóan, egy feltételeken felállított tételnek egy oly terminusig visszamenő bizonyításában áll, amely nyilvánvalóságánál fogva már nem szorul további bizonyításra. Aristoteles pedig felállítja az ἀνάγκη στήναι elvét, amelynek értelmében bizonyításainkban, bármely dolog feltételeinek kutatásában, végül meg kell állnunk egy ponton, végül el kell jutnunk egy oly tételhez, amely nyilvánvalóságánál fogva már nem bizonyítható s épp azért érvényesség tekintetében a re-

gresszív bizonyítású sor tagjaira nézve az abszolút alap jelentőségével bír. Ily abszolút elvek hiányában Aristoteles szerint kutatásunk bármily téren a feltételek keresésénél a végtelenbe veszne, ami egyértelmű a bizonyítás teljes lehetetlenségével. Ezzel az eszmemenettel állapítja meg Aristoteles az igazság végső formális határozmányait, a logikai alapelveket, ezzel jut el metafizikájában a végső létprincípiumokhoz, ezzel a bizonyítással állapítja meg teológiája a változó világ előfeltételét alkotó változatlan Abszolútumot, etikája a cselekvés végső célját, esztétikája a tetszés végső tárgyát.

Ez a mély aristotelesi belátás, hogy nincs relatívum abszolútum nélkül, Pauler világszemléletében is alapvető jelentőségű. Ezt önti formába a korrelativitás elvében, amelynek érvényére építi az egész rendszer alapjául szolgáló három logikai alapelvet s amelyet azok korroláriumának tekint. Mind a három logikai alapelv ugyanis a dolog fogalmának a végső előfeltétellel való kiegészítését fejezi ki. Az azonosság elve szerint minden dolog számára önmagában véve az önmagával való azonosság, a végső, abszolút feltétel; az összefüggés princípiuma értelmében minden dologhoz fogalmánál fogva hozzátartozik abszolút feltételként, hogy minden más dologgal valamiképp összefügg; az osztályozás elve pedig az osztályba tartozást állapítja meg a dolog abszolút határozmányaként. Bennünket most nem érdekel, hogy a felállított alapelvek mindegyike fejez-e ki logikai szükségképeniséget és nyilvánvalóságot. Paulernek Aristoteleshez való viszonyával kapcsolatban csak annak megállapítására szorítkozunk, hogy az alapelvek kinyomozásánál követett módszer a végtelen sor lehetetlenségének aristotelesi elve után igazodik. Mind a három alapelv a minden dologra érvényesnek talált abszolút határozmányokat jelöli meg, s így mint önmagukban evidensnek tekintett tételek, Pauler rendszerének végső előfeltevéseit alkotják. A logikai alapelvek meghatározásánál követett regresszív eljárást Pauler egyetemesnek tekint minden adottság logikai előfeltevéseinek megalapozásánál s ezzel a „redukció” az egyetemes filozófiai módszer jelentőségéhez jut rendszerében.

Pauler Aristotelesszel találkozik abban is, hogy a logikai alapelveknek ontológiai érvényt tulajdonít, habár az indokolásban eltér Aristotelestől. Hangsúlyozza, hogy a felállított alapelvek sorrendje a világ struktúráját szemlélteti s a világot kutató tudomány problematikáját sza-



batosan meghatározza. Az ontológiai és a logikai rend közti megegyezés nem az ész törvénytadó szerepén alapul. Ezzel a kantiánus megoldással Pauler végleg szakít, amióta Platont és Aristotelest választja vezetőiül. A hellén filozófiával felújított szellemi kapcsolatok következtében objektív irányú fordulatot adnak gondolkodásának. A nagy hellén gondolkodókkal egyetértve tanítja, hogy a fogalom a lényeget ragadja meg, amely objektív, a tárgyban bennerejlő mozzanat s amelyet megismerésünk kisebb-nagyobb fokban közelíthet meg. Az ismeretfunkciók természetének oldaláról nem látja igazoltnak az érzékfeletti valóság megismerhetőségére vonatkozó nehézségeket. Mert midőn a filozófia reduktív úton a megismerés, a cselekvés, az alkotás és a tapasztalás végső előfeltételeit megállapítja, eredményei mindig a tisztán logikai érvényesség, azaz a szemlélet-mentes függés megállapítására s így a lehető tapasztalaton, téren és időn kívül fekvő dolgokra vonatkoznak. A tárgyi részről pedig, a viszonyt megragadó aktusok nem-szemléletes jellegében Pauler Platon és Aristoteles tételét látja igazolva, amely már az érzéki megismerés tárgyában is rámutat a nem-érezéki és nem-empirikus elemre. E nem-tapasztalati elem nem lehet formai eredetű. Pauler a szubjektivizmus cáfolata mellett a megismerés lényegét az aristotelesi tant továbbfejlesztő skolasztikusok nyomán az intencionalitásban, a tudatnak a megismert tárgyra irányultságában találja. Ez a nézet magyarázza meg szerinte kielégítően a megismerés élményét, amelytől elválaszthatatlan az a tudat, hogy a megismert különbözik a megismerőtől. Alany és tárgy kölcsönhatása a megismerésben östény, amelynek lehetőségét Pauler abban találja, hogy a logikai alapelvek mind a megismerő alany, mind az ismerettárgy közös törvényszerűségei lévén, a közös függőség a harmadiktól teremti meg a kettő közti kapcsolatot. Ezzel a rá jellemző logizmusból következő viszonybaállítással Pauler eltér Aristotelestől, aki a logikai érvényesség alapját az ontológiai rendben jelölte meg.

Az igazság és a lét megfelelésének elve alapján Pauler előtt önellentmondásnak bizonyul a kanti előfeltevés, amely lehetségesnek tart oly tárgyakat is, amelyeknek határozmányai nem azonosak a gondolkodásunkat is szabályozó alapelvekkel. Az ismeretnek nem látja oly abszolút határát, amely a gondolkodási kategóriáknak a jelenségvilágra való korlátozását jogosulttá tenné. De Pau-

lertől távol áll a túlzó racionalizmus. Az egyébként általunk megismerhető tárgyak teljesen kimerítő ismeretét nem tartja lehetségesnek. Számol azzal, hogy az ember pszicho-fiziológiai szervezeténél fogva a világból csak a térben található valóságokat ismerheti meg közvetlenül. Ebben a korlátozásban látja az ismeret relatív határát. De ahhoz következetesen ragaszkodik, hogyha a létező világot nem is ismerhetjük meg teljesen, mégis megállapíthatjuk a létező dolgok legegységesebb határozmányait s ezen az úton a lényegek abszolút világának bizonyos fokú ismeretéig eljuthatunk. Pauler ismeretkritikai bizonyításai menetében öntudattal a görög spekuláció gondolatait szövi tovább. A klasszikus objektívizmus útján jut el a metafizikai probléma megoldási lehetőségéhez. „A nagy görög gondolatok objektívizmusára kell visszatérnünk, hogy meggyógyítsuk a renaissance korának szubjektívizmusától még mindig beteg emberi lelket” — írja a Logika záró soraiban.

3. Paulernek a metafizikai agnoszticizmus elleni küzdelme érthető. A metafizikát nem tekintette tisztán az egyéni világnézet szükségletének, hanem a Stagiritához hasonlóan, a metafizika szigorúan tudományos jellegének biztosításához ragaszkodott. Az ő értékelésében is a metafizika a valóság legegységesebb előfeltevéseiről szóló tudomány, azt az egyetemes valóságfogalmat elemzi, amelynek érvényére épít minden szaktudomány. De abban is következetes Aristoteleshez, hogy a valóságfogalom oly meghatározását tűzi ki a metafizika elé feladatul, amely az állandóság és a változás tényének kiegyenlítő megoldását adja. Ezzel már eleve elutasítja a monizmust, amely a változást látszólagosnak tartja s az aktualizmust, amely a változás mellett maradandó szubsztancialitást nem enged meg. A kitűzött feladat kielégítő megoldását az anyag és a forma Aristoteles által klasszikusan meghatározott dualisztikus elvében találja. A tapasztalás legegységesebb előfeltevését képező fogalom, a „változó valóság” fogalma Pauler szerint is két tényezőt foglal magában: a változást jelentő változatlan, érzékfeletti princípiumot, a formát s a változandó szubsztrátumot, az anyagot, amely bizonyos szubsztanciáknál térbeli tulajdonságok látszatát is keltheti.

A fejlődés magyarázatára sem talál Pauler az aristotelesinél kielégítőbb megoldást. Bevezeti tehát az anyag és a forma korrelatívumait képező potencia-aktus foga-

lompárt s a változás lényegét Aristotelesszel egyértelműen a potenciából az aktusba való átmenetben, a szubsztanciában már diszpozicionális állapotban bennerejlő tartalom kibontakozásában állapítja meg. S éppen az aristotelesi entelegeia-fogalomban rejlő dinamizmus erőteljes hangsúlyozásával haladja meg a Stagirita álláspontját s jut el az újkor nagy aristotelikusának, Leibniznek világképéhez. Ebben a szemléletben már az anyagnak merőben jelenségi léte van: a valóság itt a pszichomorf szubsztanciák birodalma. A szubsztancia ebben a világképben öntevékeny valóság s az öntevékenységhez feltételezett egyszerűségénél fogva, fogalma kizárja az oszthatóságot, a térbeliséget. Pauler az önmagunkban tapasztalt lelki öntevékenység alapján látja igazoltnak Leibniz felfogását, hogy minden szubsztanciát ennek a tapasztalatnak analógiájára, lelki valóságnak kell gondolnunk. Oly általánosítás ez, amelyre sem Aristoteles, sem a nyomain járó skolasztika nem szánhatta el magát. Ezzel összefüggésben a tér Paulernél sem lehet objektív mozzanat. A térszemlélet aprioritásának tételében Aristotelesszel szemben Kant álláspontját tartja fenn.

Az egyetemes spiritualizmussal kapcsolatban Leibniz-cel egészíti ki Pauler Aristotelest abban is, hogy a formát nem egyetemes, hanem egyedi mozzanatként tekinti. Az újkor individualizmusa ragaszkodik nála ahhoz a leibnizi belátáshoz, amely két, teljesen egyenlő tulajdonságú szubsztanciát lehetetlennek tart s minden szubsztanciát sajátos minőségű és hatalmú, individuális öntevékenységi centrumnak minősít. Pauler úgy találja, hogy a monadológia által jut teljesen kifejeződésre az a saját metafizikai alapintuiciójával találkozó aristotelesi gondolat, amely a formát törekvésnek, konátusnak mondja. Úgy véljük, Pauler legmélyebb metafizikai gondolatát árulja el a „Bevezetés“-nek az a paragrafusa, amely szerint „minden szubsztancia természetes cselekvése az, hogy a maga mivoltát minél teljesebben kibontakoztassa s annak szükségleteit minél tökéletesebben kielégítse. Végső célja tehát az lesz, hogy teljesebben diadalra juttassa a valóságban azt a végső hatalmat, mely teljesen szabad kibontakozását, tehát az őt gátló körülményektől való megváltást eszközölheti“. (150. §.) Minden szubsztancia öntevékenységénél fogva a forma érvényesülésére törekszik, amit az idegen szubsztanciák hatása serkentőleg vagy megakasztólag befolyásol. A világ Pauler szemléletében az egymás-



sal kölesönhatásban álló, egymásból reakciókat kiváltó szubsztanciák rendszere. A konátusok megvalósulása szempontjából a valóság egy nagy felszabadulási folyamat, hiszen minden szubsztancia öntudatlanul vágyódik a végső, örök létező után, amely minden változás kiindulópontja, első mozgatója.

A lét végcéljának ezzel a felismerésével az Abszolútum fogalma Pauler metafizikájában is éppoly központi helyre jut, mint Aristotelesnél. A világejlődés, a lényekben rejtőző diszpozicionális adottságok megvalósulásának végső oka és előfeltétele a Stagirita világszemléletében az ősmozgató, a *πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον*. Habár a világ nem az ő teremtmése, mégis minden lény önkénytelenül is vágyat, szeretetet érez utána. Önmaga iránt szeretetet ébresztve készíti mozgásra, tökéletesedési törekvésre Isten az egész világmindenséget. S az önmagára irányulás egységes céljával teremt egységet a világegyetemben. Egyébként az aristotelesi istenség nincs közvetlenebb érintkezésben a világgal, boldog önelégültségében önmaga képezi gondolkodásának abszolút tárgyát.

A keresztény gondolkodásnak mindig nemes törekvése volt, hogy a maga teológiájával sok rokonvonást mutató aristotelesi Isten-fogalmat Istennek a világhoz közelebb hozásával kiegészítse. Ez a törekvés Pauler mélyen keresztény lelkében is él. Miután reduktív úton az Abszolútum létét, egyetlenségét, a világtól való különbözőségét, örökkévaló, szellemi voltát meghatározta, az Abszolútum és a relatívum viszonyának kérdésére tér át. Ennek megoldását pedig abban adja, hogy az Abszolútum a relatívumot nemcsak lényege, de léte szerint is abszolúte meghatározza. A relatívumnak az Abszolútumtól ily módon keletkező függését fejezi ki a teremtés fogalma, amely Pauler értelmezése szerint nem időbeli s oksági, hanem minden valóság-kapcsolattal szemben sui generis mozzanatot tartalmaz. De nemcsak a teremtoi működés felvételével bővül Paulernél az aristotelesi Isten-fogalom, hanem a relatívumról az Abszolútumra való analógiás következtetés kimélyítésével is, amelynek lehetőségét rendszerében a korrelativitás elve alapozza meg. Isten így mint mindentudó, mindenható, minden értéket teljes mértékben magában foglaló személy, a végtelen tökéletesség fenségében mutatkozik be előttünk. Lehetetlen, hogy ily lény ne keltessen szeretetet és vágyat maga után az emberben, aki lényege szerint léttartalma tökéletes megvalósulását kí-

vánja. Így azután megértjük, ha Pauler szerint „élni valóban annyit tesz, mint — bármily öntudatlanul is, — de mindennekefelett szeretni az Abszolútumot mint minden érték foglalatát, vágyódni utána s tőle várni végső megváltásunkat“. (168. §.)

4. Ez a megállapítás az etikai világrend legmélyebb értelmére is rávilágít. Bár Pauler a valóságismerettel szemben az etikai megismerés sajátos természetét hirdeti, az Abszolútum fogalmán keresztül etikája metafizikájával szerves egységben marad. Meggyőződése, hogy „az Isten utáni vágy s az a törekvés, hogy az istenséghez minél hasonlóbbakká váljunk, — a *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*, — erkölcsi életünk legmélyebb, bár gyakran öntudatlanul működő végső indítéka“ (122. a. §). Minden lény lényegének minél teljesebb kifejllesztésére iparkodik. Ez az egyetemes léttörvény az ember kötelességévé elsősorban annak a képességnek gondozását teszi, amely más lénytől megkülönbözteti: az értelemét. Az értelem igazi java pedig az igazság; az igazság keresésében és bírásában éri el tehát az emberi élet teljességét. Midőn Pauler Aristotelesnél ezeket a gondolatokat magyarázza, egyszersmind a saját etikai felfogását is tolmácsolja. „A legmagasabbrendű erkölcsiség az örök igazság kultuszában áll. Általa már a földi életben felemelkedünk a testiség és a társadalmi élet korlátai fölé s megközelíthetjük Isten tökéletes, soha el nem múló életét és boldogságát.“ (Aristoteles, 101. l.) Paulernél is, éppúgy, mint Aristotelesnél, az igazság a maga objektív és örökké való érvényében a legmagasabbrendű érték, az az abszolút célpont, amelyen az értékek hierarchiájának megállapítására törekvő regresszív kutatás nyugvóra jut. S az igazság kultusza, a *βίος θεωρητικός*, nála sem a modern intellektualizmus rideg egyoldalúságával egyértelmű. Mert amint Istenben, az emberi lélekben is az igazság ismeretétől elválaszthatatlannak tartja az örömet, a legtökéletesebb tevékenységgel együttjáró boldogságot. A megismerő elme a tárggyal való egyesülésre s szakadatlan érintkezésre vágyik. Pauler osztozik Platonnal abban az Aristotelestől sem idegen gondolatban, hogy a szeretet a megismerés végső mozgatója.

Kant merev kötelesség-etikájával szemben Pauler Aristotelesnek ad igazat, aki szerinte az erkölcsi öntudat gazdag világát Kantnál sokkal élesebben ismerte fel. Amint Aristoteles az értelmi erények mellett az akarati és az érzelmi életet tökéletesítő etikai erényeknek is helyet juttat,

hasonlóképen Pauler is a törvény iránti tisztelettel a jónak mindenfeletti szeretetét egyenértékű etikai motívumnak minősíti. Az igazság és jóság nála is, mint Platonnál és Aristotelesnél, egymással érintkező értékek. Az igazság végtelenségét s a jóság örökkévalóságát az Abszolútum egy-egy aspektusának, töredékszerű megnyilvánulásának tekintí s meggyőződése, hogy tudományban és etikában egyaránt az örökkévalóság utáni vágy tör fel az emberi lélek mélyéről.

Az igazság és a jóság mellett az abszolút értékek körét a szépség egészíti ki. Mint rendszere egyéb részeiben, az esztétikában is Pauler élesen szembefordul úgy a pszichologisztikus, mint a formalisztikus elméletekkel. Értékelése szerint a szép objektív mozzanat, amelyet nem teremtünk, hanem felismerünk s amely lényegénél fogva maradandóan érvényes normákat állít fel. Az esztétikai problémák kifejtésénél az objektív és a normatív esztétika mellett megnyilvánuló határozott állásfoglalásban szintén az aristotelesi hagyományokhoz való következetes ragaszkodás jut kifejezésre.

Pauler a filozófia feladatát a gondolkodás, a valóság és az érték problémáinak megoldásával még nem látta tökéletesen befejezettnek. Nézete szerint a filozófia a szak tudományos kutatás összes előzményeit csak akkor meríti ki, ha minden tudományos kutatás közös tartalmi előfeltevését, „a dolog“, „a tárgy“ fogalmát általában is vizsgálat alá veszi. Ezzel a megfontolással alakítja ki az általános tárgylelmélet problematikáját, amely a dolgokat a valóság és nem-valóság kettősségét megelőző fennállási módjukban, mint ideákat vizsgálja. Az ideológiai vizsgálatok alapvető jelentőségére Pauler figyelmét kétségtelenül a modern fenomenológia hívta fel. Azonban nem szenved kétséget, hogy Aristoteles is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az ideológia önálló diszciplína rangjára emelkedett rendszerében. Az ideológiai kutatás különböző ágainak kezdeteit Pauler Aristotelesre vezeti vissza s az a gazdag példatár, amit Aristotelesből idéz, amellet szól, hogy a leírásnak, a viszonymegállapításnak és az osztályozásnak a fogalmak világossága és tagoltsága szempontjából való jelentőségét Aristotelesnek ebben a tekintetben is mintaszerű rendszerében találta legkimerítőbben igazolva.

5. E rövid áttekintés is, amely Pauler filozófiájának csupán legkiemelkedőbb pontjait érinthette, meggyőzhet bennünket arról, hogy rendszerének kialakításához Pauler



Aristotelestől kapta a döntő indítást. Filozófus egyénisége diszpozicionális adottságai a Stagirita szellemének hatására szökkentek entelecheiába. Hosszú keresés után, filozófus pályája delelőjén, ifjúkori mentorában találta meg ismét a filozófálás utólérhetetlen, klasszikus mesterét. Módszere alapsajátosságai, a gondos fogalomelemzés, a világos problémabeállítás, a különböző nézetek figyelembe vételével és kritikájával kibontakozó megoldás, a történeti összefüggések kidomborítása tekintetében Pauler Aristoteles hűségese követőjének bizonyul. Pauler már Aristotelesnél egyesítve találja a jelentéseket felsoroló sokratesi indukciót, az előfeltevéseket nyomozó redukeciót s az így nyert fogalmat különböző vonatkozásban alkalmazó dedukciót. Ha nem is látja minden kutató ily világosan megkülönböztetve az aristotelesi módszer alapirányait, az Aristotelesre való hivatkozás Pauler részéről a tőle nyert benyomás elevenségét élénken szemlélteti. Aristoteles módszertani elvei közül a végtelen regresszus lehetetlenségének elve keltette nála a legnagyobb érdeklődést. Nincs modern gondolkodó, aki nála termékenyebben kiaknázza volna az ebben rejlő gazdag lehetőségeket. Úgy gondoljuk, helyesen ismerjük fel Pauler filozófiájának alapszerkezetét, ha abban ennek az elvnek következetes keresztülvitelét találjuk a leglényegesebbnek.

Az aristotelesi hatás Paulernél elsősorban formai és metodikai jellegű. De tartalmi tekintetben is a legtöbb ponton találkozunk Aristoteles nézetével. Mindenesetre, az aristotelesi gondolatvilág áthasonító feldolgozásánál az érvényességnek a valósággal szemben való elsőbbségének biztosításában kidomborodó platonizmus álláspontjához Pauler következetesen ragaszkodott. Az aristotelesi és a platonai elemek összeegyeztetésére törekvő szintézise kialakulásánál bizonyos fokig megelevenednek annak a küzdelemnek a vonásai, amelyen a keresztény gondolkodás a középkor folyamán keresztülment. Abban a küzdelemben a megoldásnak két lehetősége alakult ki: a platonai elemek elsőbbségét biztosító augustinizmus és az aristotelizmus primátusát érvényre juttató tomizmus. Pauler, aki szintézise megalkotásánál a keresztény világszemlélet érvényesítéséről nem mondhatott le, némi habozás után az augustinizmus álláspontját választotta. Az a zárókö, melyet rendszerének röviddel halála előtt történt átsímításánál az imponáló gondolatépítményen elhelyezett, az ágostoni eszmévilág stílusában készült. Úgy érezte, ez illik a nagy

gonddal kidolgozott s ismételten átgondolt rendszer egészéhez a legjobban. Ezzel a befejezéssel azonban az aristotelikus vonások érvényesülését éppúgy nem homályosította el, mint Szent Bonaventura vagy Duns Scotus hasonló megoldást célzó rendszerei.

Azonban a középkori skolasztikával található párhuzam érintésével korántsem akarnók Pauler rendszerét az anachronizmus megvilágításába állítani. Súlyos igazságtalanság lenne ez egy olyan gondolkodóval szemben, aki annyira benne élt kora problémáiban, mint ő. Elmaradottnak éppen őt nem tekinthetjük, akinél a nagy belső küzdelmek, a gondolkodás hullámzó változása, a kor közvetlenül átélt diszharmonikus lelkiségének nyilvánvaló vetülete. Belső szükséglettől indítva, azt a szilárd pontot kereste, amelyen a válságba jutott etikai és metafizikai tájékozódás biztosan elindulhat. Elfogulatlan történeti szemlélete ezt az alapot ott találta meg, ahol a mi nyugati kultúránk a középkor óta nyugszik, a hellén művelődés talaján. S ha meggondoljuk, hogy Trendelenburg, Brentano után, az objektívizmus a mai filozófiában egyre jelentékenyebb tért hódít s a külföldön is nem egy számottevő gondolkodó szintén a hellén szellem örökifjú forrásaiból várja az elvénülés veszedelmébe jutott európai gondolkodás felpozícióját, — a magyar filozófia sem tekintheti időszerűtlennek Pauler végrendeletként hangzó sorait: „ma talán igazabb, mint bármikor, hogy az igazi filozófiai műveltség s az eredményes bölcseleti kutatás alapfeltétele a nagy hellén gondolkodók szellemi kincseinek alapos ismerete és megértése, csak ez hozhat a filozófiai gondolkodásba is folytonosságot s biztosíthat neki szilárd, dilettantizmustól ment alapvetést“. (20. §.)

# A FILOZÓFIA AUTONÓMIÁJA PAULERNÉL.

Írta: VARGA SÁNDOR.

---

Pauler filozófiájának épülete a logikai alapelveken épül fel. A logikai alapelvek szolgáltatják azt a vezérfonalat, amely a filozófia bonyolult problematikájának feltárásában helyes útra vezet, azok határozzák meg a filozófia alapját, tagozódását és tudományos karakterét. Amire csak gondolunk, amiről egyáltalában gondolkodhatunk, a logikai alapelvek hatalmát hirdeti: nemlogikus gondolkodás önmagát szünteti meg, a logikai alapelvekkel ellenkező világ gondolatlan. Valóság és érték, lét és gondolat mind a logikai alapelvekre utal, megkülönböztetésük érvénye, megegyezésük lehetősége rajtuk alapszik. Minden rájuk utal, maguk nem utalnak semmi másra. Minden bizonyítás az ő bizonyosságaikra támaszkodik, maguk önmagukban bizonyosak. A szaktudományok heteronóm megállapításaival szemben a filozófia *autonóm* alaptételeit alkotják, amelyeket közvetlenül ismerünk fel, midőn elmélkedéseink közben érvényességükre „ráébredünk“. „Tudatunkban való felmerülésük azonos elismertetésükkel.“ Semmiféle tagadás nem rendítheti meg őket, mert minden tagadás, ha nemtudatosan is, már érvényükre épít, hogy érvényes tagadás lehessen. Érvényükben minden más állítást megelőznek, ha az emberi gondolkodás erre aránylag későn is jön rá.

A logikai alapelvek száma nem korlátlan, de nem is vezethetők vissza egyetlen alaptételre. Az azonosság elve (principium identitatis) azt mondja ki, hogy minden dolog csak önmagával azonos; az összefüggés elve (principium cohaerentiae) szerint a csak önmagával azonos dolgok mindegyike összefügg minden más dologgal, míg az osztályozás elve (principium classificationis) arra az összefüggésre utal, amely minden dolgot valamely osztály tagjává avat. Mindhárom alapelv pedig megegyezik egymással abban, hogy a dolog fogalmát kiegészíti valamivel (azonosság, viszony, osztály), ami minden dolog *végső előfeltétele*, tehát a dolgok szempontjából abszolút, „mert nincs további feltétele s így más valamiből már nem igazolható“. Ezt fejezi ki a három logikai alapelv közös korollárium, a korrelatívitás elve, midőn kimondja a feltételezettnek (relatívum) a feltétlenre (abszolútum) utalását: Nincsen relatívum abszolútum nélkül. A filozófia ezek után úgy határozható meg, mint a végső előfeltevések kutatása, az *abszolútum* felé törekvés



egyik formája. És a logikai alapelvek által önálló alapokra helyezett filozófia önálló módszerrel is jár el. Ez a módszer nem a valóságtudományokra jellemző indukción, amely *tapasztalati adottságok* elemzése (analízis) alapján jut el valamely egészre; nem is a szintetikus egészről a részre következtető dedukción, amely legtisztábban a matematikában érvényesül, hanem a redukción, amely bizonyos *fogalmiunk és ítéleteink* végső előfeltevéseit nyomozza, a következményről (konzekvencia) az előzményre (ráció) haladva.

A három logikai alapelv és közös korolláriumuk, a korrelativitás elve, nyomán a filozófia problematikája mindenütt négyes tagoltságot mutat. S ez természetes is, „hiszen ez elvek egyúttal a világ struktúráját is visszaadják”. Érthető ennél fogva, ha „minden tudománynak *négy alapproblémája* van: 1. az alkotóelemek, 2. a relációk, 3. az osztályok, vagyis a kategóriák, 4. az Abszolútum problémája”. Ezért tagolódik a rendszeres logikai kutatás a logizma, a tétel, a szillogizmus és a logikai alapelvek problémáira, ezen alapul az etikai elmélkedések négy főkérdése, a cselekvés mibenléte, értékviszonylatai, normái és az etikai megismerés végső tárgya felől, amely kérdések az alkotás problémájával kapcsolatban az esztétikában is megismétlődnek. De ugyanilyen tagoltság tűnik elő a metafizikai fejtegetések háttéréből és az ideológia kutatási körének vázlatából is, amely tudománnyal Pauler filozófiai rendszere alapdiszciplínáinak sora teljessé válik. Amott, a *valóság* vizsgálatánál, az öntevékeny szubsztanciák, a szubsztanciák kölcsönhatásai, osztályai és az Abszolútum metafizikai jelentése, emitt a *dolgok* elemei (fenomenológia), azok lehető viszonylatai (relációelmélet), legáltalánosabb osztályai (kategóriaelmélet) és a végső tartalmak önértékűsége (általános értékelmélet) a kutatást vezető problémák. Láthatjuk, hogy a logikai alapelvek nemcsak abból a szempontból alapvető jelentőségűek, hogy minden érvényes *ismeret*, azaz a fentiekben: a logikai, etikai, esztétikai, metafizikai és ideológiai megismerés végső előfeltételei, hanem magának a *világ* szerkezetének is alapelvei (az alapelvek ontológiai jelentősége!), amelyek a filozófia összes diszciplínájában a tárgyalás menetét; mert a tárgyat magát is, apriori meghatározzák.

Mindezt, bármily röviden, előre kellett bocsátanunk, ha tisztába akarunk jönni Pauler filozófiájának jellemével s meg akarjuk jelölni azt a problémát, amelyet a racionális

(logikai) és irracionális (nemlogikai) tényezők egymáshoz való viszonya Pauler filozófiájában alkot.

Abból a Pauler filozófiájának ismerői előtt magától értetődőnek tetsző megállapításból, hogy Pauler filozófiája a logikai alapelveken nyugszik s módszere „az *igazságok logikai síkján* mozgó“ redukció, fontos következtetések vonhatók le, amelyek Pauler filozófiájának helyes megítélésénél nem nélkülözhetők. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ezzel a megállapítással Pauler filozófiája nemcsak azokkal a tudományon kívüli (vagyis a logikai megítélés követelményeivel nem törődő, annak végső döntőbíróságát tagadó) filozófiai áramlatokkal szemben határoltatik el, amelyek az „élet“, vagy újabban az „*exisztencia*“ homályos fogalmaira építenek és a fogalmi megismerést az intuíció látomásaival akarják helyettesíteni, hanem tételünkben általában benne rejlik a filozófia autonómiájának gondolata. A pauleri filozófia filozófusa nem támaszkodik idegen tekintélyekre, nem enged be a filozófiába semmit, ami a logikai alapelvek észszerű rendje ellen lázong, ha e szigorúság fájdalmat is okoz az *embernek*, akinek a filozófiáért, ha talán csak ideiglenesen, legmagasabb reményeit, hitének tárgyait is, meg kell kérdőjeleznie. A filozófia tárgya, lényegéből kifolyólag, a mindenség, de úgy, amint az a „Logos“ tükrében mutatkozik. Míg az igazi hívő a hit bizonyosságából indul ki, amely logikai igazolásra nem szorul, de logikai ellenvetéseken felülálló „igazságokról“ tanuskodik, míg az igazi hívő világnézetének alapkövét a hit irracionális, vagy mondjuk: szuprarracionális „igazságai“ képezik, amelyekhez viszonyítva minden egyéb csak eszközülni szolgálhat: az igazi filozófus az észre támaszkodik s mindent az ész kritikája alá vet, hogy a kritika által létesített romokból új világot építsen fel az ész belátása szerint. Pauler filozófus volt, aki, ha kutatásai közben olyan belátásokra jutott, amelyek addig hön védett eszmék feladását kívánták, meghozta a legnagyobb áldozatot is, amit szellemi fejlődésének menete oly világosan bizonyít. És ha végül fel is építi mindazt, amit a mindent próbára tevő kritika lerombolt s az ész mélyebb belátásai találkoznak hitének reménységeivel, eredményei más alapokon nyugosznak, mint a hit világnézetének alkotásai. Igazolásuk nem „egyedül a hit által“ történik, hanem a hittapasztalat tárgyainak is bele kell illeszkedniök filozófiájának a logikai alapelvek által meghatározott rendszerébe. Ami ezen túl van, nem a filozófustól van. A filozófia Paulernél nem *ancilla vitae*, de nem is *ancilla theologiae*,

hanem autonóm tudomány. Pauler filozófiája és a skolaszticizmus bölcsellete viszonyának méltatásánál erről nem szabad megfeledkeznünk.

Hogy a logika a filozófia fentvázolt megalapozását végezhesse és a filozófia épületét hordozhassa, Paulernél a tiszta logika rangjára emelkedik. Ez a tudomány nem a gondolkodás tényleges folyamatának lélektani módszerrel folytatott elemzése (a gondolkodás pszichológiája), sem a helyes gondolkodás normáiról értekező tan (alkalmazott logika), hanem az időfeletti igazságok elmélete (tisza logika). Nem kísért tehát az a veszély, hogy a logikát *kisebbre vesszük*, mint ami megilleti. A pszichologizmus egyoldalú fel fogását a tiszta logika koncepciója kizárja.

De ha ily módon a pszichologizmus „Skylláját” kikerüljük, nem ütközünk-e a logizmus (panlogizmus) „Charrydisébe”? Nem juttatunk-e nagyobb szerepet a logikának, mint ami jelentőségénél fogva részére a filozófiában kijár? Hogy e kérdés nem alaptalan, a következő meg gondolás bizonyítja. Midőn az irracionálist a filozófiába bevonjuk: a logika törvényei alá rendeljük, miként ez az etikai, esztétikai, metafizikai stb. problémáknál látható, amelyek Paulernél (sokszor igen erőszakoltan) a logikai alapelvek szerint tagolódnak. Az irracionális ennek következtében nem marad a filozófián kívül álló, annak fennhatóságát megtagadó, vagy éppen autonómiáját veszélyeztető hatalom, hanem a filozófiai megismerés tárgyává válik, amely megismerés mindenütt az igazság logikai törvényeihez igazodik. A filozófia mindenütt az igazság kutatásában áll s így azonosul a logikával, amely nem egyéb, mint az igazság elmélete. Az irracionális elveszti önálló jelentőségét és teljesen logizáltatik (racionalizáltatik). — Meg kell állapítanunk, hogy Paulernél ez a veszély sem játszik nagyobb szerepet. Az ateoretikus tárgyak elmélyedő elemzése azok önálló jelentőségének felismerésére képesíti s e felismerés határt szab túlzó racionalizáló tendenciáknak. Az ismeret teoretikus formáiban ateoretikus jelentések irracionális értékeire is bukkanunk, amelyek a logika racionális jelentéseéhez új jegyeket csatolnak.

Amit Pauler filozófiájában a fentvázolt problémával kapcsolatban nélkülözünk, annak a princípiumnak hiánya, amely a filozófiai megismerés tárgyai logikai-racionális és nemlogikai-irracionális tényezőinek határvillongásainál döntő argumentumként volna idézhető. Pedig csak ily princípium alapján lehet a panlogizmus veszélyét biztosan el-



hárítani és a filozófiai megismerés racionalizáló tendenciáit törvényes keretek közé szorítani. A racionális forma elválasztandó az irracionális tartalomtól s viszonyuk elvileg tisztázandó. Paulert ebben meggátolja a kriticeizmus „formalizmusától” való idegenkedése.

Utóbbi megjegyzésünk azonban már olyan kérdésekre utal, amelyek kívül esnek rövid tanulmányunk keretein. Pauler filozófiájának értékelésénél pedig nem szabad elfelejtenünk, hogy a fenti megállapítás nem érinti filozófiájának benső egységét, csak annak a problémának tudatosításánál jelentkezik, ahol a filozófia önigazolása, más szóval a filozófia filozófiája kezdődik.



# AZ IGAZSÁG ESZMÉJE PAULER BÖLCSELETÉBEN.

Írta: SOMOGYI JÓZSEF.

Annak a hatalmas szellemi építménynek, melyet Pauler Akos bölcseleti rendszerében hátrahagyott, egyik központi szerve az igazság eszméje. Ez végigvonul bölcseletének csaknem minden részletén. Amint Platonnál a jóság ideája volt a legfőbb idea, minden létezésnek megismerésnek végső forrása, Paulernél az igazság foglalta el ezt a helyet és a legfőbb platoni ideaként kiterjeszkedik a megismerés, a létezés és az értékek egész birodalmára.

Az Aristotelestől származó hagyományos felfogás az igazság mibenlétét a gondolkodás és a létezés megegyezésében (*adaequatio rei et intellectus*) találta. Ezt a felfogást, amely úgyszólván a mult századig uralkodott, a XIX. század elején felváltja a kantianizmus formalisztikus igazságfogalma, majd a század vége felé a pszichologizmus és a relativizmus egyéb fajai jutnak előtérbe (Beneke, J. St. Mill, Mach, Avenarius, James, F. C. S. Schiller stb.). E pszichologista, relativista felfogás a változatlan, abszolút igazságot tagadva, minden igazságot az elgondoló tudat pszichofizikai berendezettségétől, időtől, helytől, biológiai szempontoktól és egyéb változó körülményektől tesz függővé. Csakhamar megjelentek azonban ez elmélet visszahatásaként az antipszichologizmus különböző irányai is (Bolzano, Lotze, Husserl stb.). Különösen Husserlnek századunk elején megjelent alapos tanulmányai világosan kimutatták a pszichologizmus és relativizmus súlyos tévedéseit, önellentmondásait, amennyiben a pszichologisták és relativisták saját maguk is előfeltételezik azt, amit érveléseikkel tagadni próbálnak, t. i. az abszolút, változatlan igazságot. Hiszen minden igaznaktartás, bizonyítás már előfeltételez abszolút igazságot.

Pauler is ehhez az antipszichologisztikus bölcselethez csatlakozik és a pszichologista szellem minden nyomát a bölcselet egész területéről a legnagyobb következetességgel kiirtva, a minden elgondolástól és létezésétől független, abszolút, örök, változatlan igazságot teszi bölcseletének tengelyévé. Ilyen irányú törekvése már az ő fordulópontot jelentő „A logikai alapelvek elméletéhez“ (1911) című akadémiai székfoglalóértekezésében, valamint „A fogalom problémája a tiszta logikában“ (1915) című tanulmányában is határozottan jelentkezik, teljes kifejelettségében pedig

a „Bevezetés a filozófiába“ (1920., 1933<sup>a</sup>) és a „Logika, az igazság elméletének alapvonalai“ (1925) című két főmunkájában áll előttünk.

Pauler, miként előtte Bolzano, Lotze és Husserl is, az igazság abszolút változatlanságát a *platoni gondolat* alapján iparkodik igazolni, de platonizmusa még határozottabb és még következetesebb, mint nevezett elődeié. Miként Platon a biztos, szilárd, örök ismereteket a tapasztalati valóságtól különböző ideavilágra építi, Pauler is az igazságokat a létezőktől és a gondolkodástól független ideáknak tartja. Pauler szerint tehát az igazság alapja nem a létezés, mint Aristoteles és követői tartják, nem is a gondolkodás, mint a pszichologizmus véli, hanem létezésből is, gondolkodástól is függetlenül, önmagában áll fenn.

Platonnál minden létezőnek megfelel valamely idea és minden létező csupán annyiban létezik, amennyiben valamikép részesül az ideában. Paulernél hasonlóképpen minden létmozzanatnak megfelel egy igazság, a létezők közötti kauzális kapcsolatoknak az igazságok között fennálló racionális összefüggés és minden létező azáltal létezik, hogy a létezését jelentő tétel igaz.

Az igazságok maguk nem reális létezők, hanem a reális létezésből, valamint az elgondolástól különböző fennállási módjuk van, amit Pauler Lotze nyomán *érvényességnek* nevez. Ez az érvényesség egész sajátyszerű, időtlen fennállás, amely ezért örök változatlanságot és hatásméltóságot is jelent, vagyis sem maga nem változik, sem más, reális létezőt nem változtat.

Amde, ha így elszakítjuk egymástól a reális létezés és az igazságok világát, milyen összefüggés marad meg közöttük? Pauler szerint az igazságok és a létezők egyrészt a párhuzamos tükörkép viszonyában állanak egymással, anélkül, hogy egyik a másikat létrehozná. A létezők azért jönnek létre, mert bizonyos reális okok létrehozzák őket, az igazságok pedig bizonyos logikai előzmények, időtlen rációk alapján nyernek érvényességet. Másrészt azonban az igazságok a valóságot tökéletesebben adják vissza, mint az egyes létezők. A létezőkre vonatkozó igazságok ugyanis nem egyszerű képmásai a létezőknek, hanem *ideáljai*, örök, változatlan, tökéletes mintaképei. Nem egyszerűen csak azt tartalmazzák, ami van, hanem azt, aminek *lennie kell*. Így az igazság a létezés abszolút priusza, előfeltétele és minden csak azáltal létezik, hogy részesedik az igazságok ideavilágában. Így valósítja meg



Pauler igazságelméletével teljes mértékben a modern platonizmust.

Még egy további kapcsolat is kimutatható az igazságok világa és a létezők között. Ugyanis az igazság mint ideál egyúttal az emberi törekvések célja, az emberi vágyak tárgya, mely lelkesít, vonz, tevékenységünkben irányít és így a létező világ folyamatai körében mégis változást okoz. Amde az igazság nem tevékenysége által hat, hanem úgy mozgat, mint a szeretett lény mozgatja a szeretőt (κινεῖ δὲ ὡς ἐρῶμενον). Itt Pauler aristotelesi gondolatot kapcsol igazságelméletébe.

Hasonlóképp mélyreható különbséget állapít meg Pauler az igazság és az elgondolás között is. Az igazság fennállása, érvényessége nem azonos annak elgondoltságával vagy igaznak tartásával. Az igazságra nézve teljesen különböző, hogy elgondolja-e, elismeri-e azt valaki vagy sem. Lehetnek el nem gondolt, fel nem ismert igazságok, sőt kell is lenniök ilyeneknek. Az igazságokat nem mi alkotjuk, csak felismerjük, mint tőlünk függetlenül fennállókat. A mi alkotásunk legfeljebb az áligazság; a téves tétel, amely sohasem tartozhatik az igazságok összefüggő rendszerébe. De azért sem függhet az igazság az elgondoltságtól, mert az emberi gondolat, az emberi egyén, sőt az egész emberiség is időben kezdődik és időben ér véget. Ezzel szemben az igazság nem jön létre és nem szűnik meg, hanem öröktől fogva változatlanul fennáll. Továbbá az igazságok száma végtelen, sőt minden egyes igazság is végtelen sok igazságot tételez fel, amiket sem egyetlen egyén, sem az egész emberiség nem tudna végiggondolni. Az emberi gondolkodás az igazságok teljességének mindig csak egy részét tudja felölelni.

Hogy a véges számú létezőkkel szemben az igazságok száma végtelen, ennek igazolására Pauler Bolzano elméletéhez folyamodik. E szerint minden igazság egy végtelen igazságsor kiindulópontja, amennyiben bármely igazság igaz voltát kifejező tétel is igazság. Ha valaki azt tartaná, hogy csak egy igazság van, akkor már el kellene ismernie azt a második igazságot is, hogy ezen az egy igazságon kívül nincs más igazság. Amde akkor még legalább azt a harmadik igazságot is el kellene ismernie, hogy e két igazságon kívül nincs más igazság és így tovább. A véges számú igazság tehát önellentmondást tartalmaz. Pauler ezt a Bolzanótól származó okoskodást kiegészíti még azzal, hogy minden igazságot három irányban, a pozitív, negatív

és limitatív tételek irányában fejleszt a végtelenségig. Ugyanis minden pozitív tétel egy negatív és egy limitatív tételt is magába zár, amelyek szintén a végtelenségig kiegészíthetők.

Az igazságok végtelen száma mellett valamennyi igazság egyazon nagy igazságrendszer tagja. Az igazságok rendszere pedig, valamint az egyes igazságok is bizonyos *szerkezetet* mutatnak. Minden igazságnak van ugyanis valamilyen alakja, tartalma és tárgya, valamint ez utóbira vonatkozó érvényessége. Az igazság alakja lehet *logizma*, amely gondolkodásunkban a fogalomnak felel meg, továbbá *tétel*, amelyet az ítélet, és *szillogizmus*, melyet a következtetés tükröz vissza gondolkodásunkban. Az igazság tárgya lehet *létező dolog*, *viszony* és *osztály*. Mivel az igazság ily módon magában foglalja a tárgyat, tehát a létező tárgyat is, az a magyarázata annak, hogy minden tárgy alá van vetve a logikai elemeknek. Tehát csak az létezhetik, ami logikus. Az igazság tartalma a tárgyat tükrözi vissza, ezért a tartalom annyiféle lehet, amennyi a tárgyak faja. A létezőkre vonatkozó tartalom *hiletikus*, a viszonyokra vonatkozó *schematikus*, az osztályokra vonatkozó pedig *kategoriális*. A tartalom és a tárgy között fennálló érvényesség lehet sajátos fennállási mód, vagyis *szubszisztencia*. Lehet továbbá az érvényesség az a viszony, mely épp az igazság tartalma és tárgya között áll fenn, amit Pauler Meinong terminusával *objektívumnak* nevez. És végül az érvényesség az igazság *értelmét* (rációját) is kifejezi, vagyis az igazságnak azt a mozzanatát, amelynél fogva annak minden alkotó része együtt egységet alkot.

Mindezek alapján az igazság szerkezetét a következő táblázatban foglalhatjuk össze:

I g a z s á g r é s z e i			
Alak	Tárgy	Tartalom	Érvényesség
1. logizma	1. valóság	1. hiletikus	1. szubszisztencia
2. tétel	2. reláció	2. schematikus	2. objektívum
3. szillogizmus	3. osztály	3. kategoriális	3. értelem (ráció)

További jellemző sajátása minden igazságnak, hogy három iránya van, amennyiben vagy közvetlen rámutatással, vagy hiány kiemelésével, vagy elhatárolással jelenti tárgyát. E szerint megkülönböztetünk *pozitív*, *negatív*

és *limitatív igazságot*. Logikailag minden igazság tulajdonképpen mindhárom irányú, csupán emberi gondolkodásunkban nyilvánul meg gondolatökonómiai okokból csak egyik iránya.

Végül pedig minden igazság teljes jelentésében *egyetemesiséget* tartalmaz, amennyiben minden dolog, még a látszólag teljesen egyedi is, teljes jelentésében egyetemeségeket előfeltételez, valamely osztályba tartozik. Az egyes és az egyetemes egymástól elválaszthatatlan korrelátumok.

Igy jutunk el az igazság összefoglaló definíciójához: az igazság oly végtelen számú tagból álló, minden tagjában egyetemesiséget tartalmazó s bármely tárgyra is vonatkozni képes rendszer, melynek minden tagja háromirányú (pozitív, negatív és limitatív) s amelynek fennállása érvényességében van.

Ezeknek az örök, változatlan, abszolút igazságoknak természetével foglalkozó tudományt nevezi Pauler „tisztá logikának“, amelynek feladata, hogy az igazság egyetemes formai határozmányait, szerkezetét és fennállási módját vizsgálja. Ezt a tisztá logikát Pauler élesen elkülöníti a hagyományos logikától, amelyet az előbbivel szemben alkalmazott logikának vagy gondolkodástannak nevez, amennyiben ez a helyes gondolkodás, a megismerés tudománya. A gondolkodástan fogalmának, ítéletének, következtetésének ideális megfelelői a tisztá logikában a logizma, a tétel és a szillogizmus.

A logizma egy igazságelem, elemi érvényesség, vagyis olyan tartalmi mozzanat, amelyenekből az igazságok összetevődnek. A logizma tehát hasonlít a „magánvaló képzet“-hez, aminek Bolzano nevezi a „magánvaló igazságok“ elemeit. A logizmában valamely dolognak önmagával való azonossága nyilvánul meg, vagyis a logizma azt jelenti, hogy mi a dolog önmagában. A logizmák egyúttal a létező dolgok ideáljai és előfeltételei. E logizmák összesége, Platon ideáihoz hasonlóan, egy mozdulatlan, változatlan rendszert alkot, amelyben bizonyos hierarchia is van.

A tétel Paulernél a logizmának egy sajátos viszonya és megfelel a Bolzano-féle magánvaló tételnek, illetve magánvaló igazságnak. A szillogizmus végül a tételviszonyok egyik faja, egymásnak alárendelt tételek sorozatából álló tételrendszer.



Pauler tehát a logikát teljesen átszervezni iparkodik oly módon, hogy a hagyományos aristotelesi logika, a gondolkodástan mellett kiépít egy platonikus tiszta logikát, mint a magánvaló igazságok tudományát.

De Pauler nemcsak a gondolkodás és a létezés birodalmában biztosít uralkodó szerepet az igazságnak, hanem hajlandó az összes *értékeket* is egyetlen értékeszmére, az igazságra visszavezetni. Szerinte ugyanis az önértékek, az igazság, a jóság és a szépség szintén sorozatot alkotnak ama logikai rend szerint, hogy melyik teszi fel a másikat. E sorozatban pedig az első helyet az igazság foglalja el, mert hiszen a jó és a szép is azáltal értékes, hogy az értékességüket kifejező tételek igazak. Az erkölcsiség lényegileg az igazságnak, mint megvalósítandó eszménynek kultuszában áll, a szépségben pedig az igazságnak jellegzetes, individuális, intuitív tartalomban való megjelenését ismerjük fel. A jó és a szép felismerése tehát levezethető az igazság eszméjéből, vagyis emberi szempontból tekintve a jóra és a szépre való törekvés úgy vehető, mintha nem volna egyéb, mint az igazságra való törekvés. És pedig igazságnak nevezzük az értéket, ha gondolkodással ragadjuk meg, jóságnak, ha törekvéssel, szépségnek, ha közvetlen adatással s így érzékeléssel is. Hogy azután minden érték a mi emberi szempontjainktól függetlenül, önmagában is visszavezethető-e egyetlen ősertékre, az igazságra, e kérdésben Pauler óvatos tartózkodást tanusít. De nem tartja kizártnak, hogy az összes önértékek csak aspektusai egyazon ősertékeknek, amelyet ha a mi emberi elménk nem is képes felismerni, azt egy mindentudó elme nyilvánvalónak látja.

Pauler főleg etikájában domborítja ki az igazságnak egyéb értékterületekre is kiható jelentőségét. Az erkölcsiség végső alapját az igazság eszméjének kultuszában látja. Az erkölcsi eszmények: humanizmus, kultúra, becsület és jog s megfelelő normáik Pauler szerint nem egyebek, mint az igazság kultuszának különböző emberi tevékenységeken keresztül megnyilvánuló ideáljai, illetőleg szabályai. „Az erkölcsiség nem egyéb, mint az igazsághoz, mint végső eszményhez, teljesen alkalmazkodó egységes cselekvési mód, illetőleg érzület. Az igazság pedig végtelen és örökkévaló; midőn feléje törekszünk, egy soha teljesen el nem érhető, de mindig új és mindig értékes életformára törekszünk határtalanul. Ennyiben, valamint a

tudomány, úgy az erkölcsiség sem egyéb, mint a végtelenség és örökkévalóság felé való törekvés egy formája. Midőn erkölcsileg tökéletesedünk, az életnek oly magasabbrendű alakja felé törekszünk, mely mindjobban kiemel a végesség és a múlandóság korlátai közül, mert felszabadít attól, hogy egészen elmerüljünk a valóság sodrában, s fellel, mert soha el nem múló eszmények szolgálatába állítja életünket. Az örökkévalóságot beleviszi a pillanatba s azt megszenteli: der Augenblick ist Ewigkeit (Goethe).“ (Bevezetés a filozófiába, 3. kiadás, 190. l.) E szavak mutatják legjobban azt a nemes rajongást az igazság eszméje iránt, amely Pauler egész lényét áthatotta.

Amde Pauler igazságelméletét nem tekinthetjük teljesen lezártnak, befejezettnek. Az a szélsőséges platonizmus, amelyet fentebb vázoltunk, Paulernek élete végén megjelent utolsó munkájában, a „Bevezetés“ 3. kiadásában már néhány érdekes és jelentékeny módosulást mutat egy mérsékeltébb irányban. Legszembetűnőbb az a változás, hogy Pauler itt már nem választja el oly áthidalhatatlan szakadékkal az igazságot a létezésről, főleg pedig az elgondolástól. Itt már nem lát pszichologizmust abban a felfogásban, hogy minden igazság feltételez egy elgondoló tudatot. Főmunkájának ebben az utolsó kiadásában általában törli mindazokat a helyeket, amelyek az előző kiadásokban az igazság és az elgondoló tudat összefüggését még mereven elítélték.<sup>1</sup> Már minden ellenvetés nélkül magáévá teszi Szt. Ágostonnak és Aquinói Szt. Tamásnak elméletét is, akik az igazság örök, változatlan voltának ősokeit az isteni tudatban látják, „in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia“.

Mivel pedig Pauler ez utolsó munkájában az *Abszolútum* fogalma teljesen azonosul a theisztikus Isten vallási eszméjével, az igazságot is Pauler az Abszolútumra, mint minden lét és érték teljességére építi. Az igazságok és az értékek világa az Abszolútum aspektusai, azaz oly ismereti tartalmak, amelyekben az Abszolútum a mi korlátolt megismerésünk számára is, ha nem is teljesen, de töredékszerűen ismeretessé válik. Ezzel Pauler igazságelmélete erősen eltér régebbi szélsőséges platonizmusától és nagy mértékben közeledik ahhoz a mérsékeltébb felfogáshoz, amelyet Szt. Ágoston, Aquinói Szt. Tamás és a schola vallottak.

<sup>1</sup> V. ö. a logikai problémák történeti áttekintésének számos helyét.

Miként az öregedő Platon mindinkább közeledik a gyakorlati, reális valósághoz és a Parmenides dialógusában gyökeres revízió alá veszi egész ideatanát, hasonlóképpen a magyar Platon is élete végén közelebb hozza igazságelméletét a hagyományos és a valósággal jobban megegyező felfogáshoz. Bizonyára csak idő előtti elhünytá gátolta abban, hogy zseniális bölcséletében még itt-ott mutatkozó szélsőségeket tovább nyesegetse és igazságelméletét is a hagyományos alapokhoz még közelebb hozza.



# PAULER IDEOLÓGIÁJA.

Írta: BENCSIK BÉLA.

„Minden gondolkodó világnézetében meg kell különböztetnünk a történetileg első belátást a logikailag első, vagyis alapfelismeréstől.“ „Arra fogunk törekedni, hogy ... rendszerének a szó merőben logikai értelmében vett alaptételét nyomozzuk ki, amelyen, mint első lánc szemen függ egész metafizikája. Tehát állításainak csupán logikai összefüggését fogjuk keresni.“

Pauler: Leibniz metafizikája.

Az igazán nagy gondolkodók életműve nem merev, zárt rendszer, amelyből sem elvenni, sem hozzátenni nem lehet, hanem rugalmas, folyton alakuló és tökéletesedő eszmévilág, amely tovább él, hat és fejlődik akkor is, ha megalkotója átlépte a földi lét határait. Eszméiknek fénye néha elhalványulhat ugyan, de csak azért, hogy aztán ismét győzedelmesen felvillanjon és újra eláraszsa sugaraival az igazság keresőinek útját.

Pauler gondolatai is ilyen vakító fényt és világosságot jelentenek a bölcsélet történetében, amelyeknek határtalan fejlődésképeségét az bizonyítja legjobban, hogy filozófiája lényegében egy másik lenyűgöző filozófiának a továbbfejlesztése, egyike azoknak a csúcsoknak, amelyek a szinte periódikusan újjászülető és diadalmaskodó *platonizmus* hullámhegyeinek magaslati pontjait alkotják.

Pauler filozófiájának magasrendűségét jellemzi, hogy nemcsak néhány kérdésben látott csodálatosan tisztán, hanem gazdag szelleme oly pazarlón ontotta a helyes felismeréseket, hogy egy rövid élet folyamán nem volt ideje ezek mindegyikének természetét leírni és ezért filozófiája közismert értékei mellett tele van kiaknázatlan kincsekkel. Bölcselétének egyik, ily kincsekkel tömött része az ideológia. Ebbe tartoznak rendszerének logikailag első felismerései és azok a mély belátások, amelyek a tudományos filozófia alapköveinek tekinthetők. Mert jóllehet a jelenkor két másik jelentősebb tudományos filozófiai kísérlete, Meinong tárgyelmélete és Husserl fenomenológiája, szintén helyes alapbelátásokat tartalmaz, mégis megfelelő módszer hiányában Meinong az alapbelátáson alig jut túl, Husserlnél pedig túltenget az általa megalapított fenomenológiai módszer, amely azonban sok „homályos és ingatag“<sup>1</sup> vonással bír s jelenlegi

<sup>1</sup> Bevezetés, 3. k., 216. l.

formájában a tudományos filozófia megalapozására kevésbé alkalmas.

Minden tudománynak legalkalmasabb módszerét az illető tudomány célja szabja meg. Ha a tudományos filozófia céljának a tudományok közös előfeltevéseinek kinyomozását tekintjük, akkor, mivel minden tudomány elméleti része tételek összessége, a közös előfeltételeket elsősorban oly tételek alkotják, amelyek minden tudomány tételeit logikailag megelőzik. A tudományos filozófia sajátos módszere tehát az elemzésnek egy esete, a tételről annak logikai előzményeire való visszakövetkeztetés, azaz a pauleri *redukció*.

A reduktív nyomozással párhuzamosan juthatunk el a tudományos filozófia *tárgykörének* ismeretéhez is a következő megfontolások alapján:

Minden szaktudomány tételeinek összessége redukálható egy kisebb összességre, amely összességet alkotó tételekből az illető tudomány többi tételei levezethetők, illetőleg, amelyek a tudomány más tételeiből nem vezethetők le. Ezek a kiinduló tételek vagy tapasztalati tényekre vonatkoznak, vagy apriori természetűek. Lehetnek axiómák, amelyek elvben is levezethetetlenek más tételekből, vagy oly tételek, amelyek csupán pillanatnyilag, a tudomány mai állása szerint nem vezethetők vissza más tételekre.

Az axiómák ismét kétfélék. Vagy oly tételek, amelyek csak az illető tudomány tárgyaira vonatkoznak, vagy pedig az illető tudomány tárgykörénél tágabb körre érvényesek. Pauler szerint két axióma közül az, amelyik a másikonál tágabb körű, a másiknak logikai feltétele. Minden lehető tétel legvégső logikai feltételei tehát azok az axiómák, amelyek a lehető legtágabb körűek, azaz minden dologra vonatkoznak. A reduktív nyomozás legvégén tehát a *dolog-axiómákhoz* jutunk, amelyek minden dolog legvégső logikai előfeltevéseit alkotják és egy olyan tudományhoz, amely minden más tudománynál tágabb körű, a *dologelmélethez*.

A dologelméletnek a dologaxiómákkal való szoros kapcsolatba hozása és a dologaxiómák filozófiai jelentőségének és értelmének helyes felismerése Pauler Ákos érdeme. A filozófia történetében példátlanul álló kitartó és tudatos reduktív nyomozás útján jutott el az általa dologaxiómáknak felismert azonosság, összefüggés és osztályozás elveihez. Pauler ezeket az axiómákat a szokásos terminológiához való alkalmazkodással logikai alapelveknek nevezte. Ennek az elnevezésnek előnyét látszik igazolni az is, hogy a dolog-axiómák minden más tételnek logikai feltételei. Azonban, ha

a logika és a dologelmélet tárgykörét szétválasztjuk, mint ezt Pauler is tette (és ha nem akarunk fogalomzavart, szét is kell választanunk), akkor ez az elnevezés célszerűtlen és félreértésekre adhat alkalmat. Ugyanis valamely tudomány sajátos axiómái bizonyos tulajdonságoknak és viszonyoknak — közös néven funkcióknak — az illető tudomány szempontjából, az illető tudomány tárgyaira való vonatkozását fejezik ki. A dologelmélet sajátos axiómái tehát azok lesznek, amelyek minden dologra vonatkoznak. A logika sajátos axiómái azonban nem minden dologra, hanem csak a logika tárgyaira, az igazságokra, illetőleg a tételekre vonatkoznak. Ilyen sajátos logikai axióma például a következő: „ha A tétel igaz és B következik A-ból, akkor B is igaz“.

Természetesen, mivel a dologaxiómák minden tudomány axiómái között szerepelnek, a logika axiómái közül sem maradhatnak ki, de nem sajátos axiómái a logikának.

E megjegyzésekből következik, hogy Pauler rendszere végeredményben *nem* a logikán épül fel, nem a logika területének illetéktelen kiterjesztése, nem panlogizmus, hanem a legáltalánosabb filozófiai elveknek, a dologaxiómáknak a filozófia minden területén való jogos alkalmazása és annak demonstrálása, hogy a dologaxiómák adják meg a kulesot a filozófia legmélyebb problémáinak megoldásához.

Mindazonáltal a dologelmélet és a dologaxiómák filozófiai jogosultsága nem magától értetődő. Lehet, hogy a világ kimeríthetetlen, nem pedig zárt egység. Lehet, hogy a „dolog“ csak szó, amely nemcsak hogy újat nem mond, hanem éppenséggel értelmetlen. Ez esetben nem volna oly tulajdonság, amely mindenre vonatkozik, hanem bármire csak oly tulajdonságok vonatkozhatnának, amelyek alól van kivétel. Ez a feltevés azonban önellentmondó, mert az következik belőle, hogy bármire vonatkozik az a tulajdonság, hogy „x-nek csak oly tulajdonságai vannak, amelyek alól van kivétel“. Ilyen még például az „x-nek van tulajdonsága“ tulajdonság is stb.

A dologelmélet a legeggyetemesebb tudomány. Azonban ennek ellenére mégsem tárgyalható önállóan, mert bármely tétel, amely valamely dologról vagy dolgokról állít valamit, ugyanakkor valamely tulajdonságról vagy viszonyról is mond valamit. Kifejez emellett valamely fennállást is, valamely tulajdonságnak bizonyos dolgokra való érvényét, vagy egy viszonynak bizonyos dolgok között való fennállását. A dologelmélet tehát, mint ezt Pauler helyesen felismerte, csak a tulajdonságok, a viszonyok és a fennállási módok



elméletével együtt tárgyalható egy közös tudományban: az *ideológiában*.

Mivel pedig nemcsak a dologelmélet, hanem minden más axióma is, nemcsak az illető tudomány tárgykörét alkotó bizonyos dolgokra, hanem az axiómákban szereplő bizonyos tulajdonságokra és viszonyokra, azaz közös néven funkcióra is vonatkozik és ugyanakkor fennállást is kifejez, *tehát minden tudomány feltételezi nemcsak a dolog-axiómákat, hanem a funkcióelméleti és fennállástani axiómákat is, azaz az ideológia egész axiómarendszerét.*<sup>2</sup> Ugyancsak abból kifolyólag, hogy minden tudományos tétel bizonyos dolgokra, bizonyos funkciókra vonatkozik és bizonyos fennállást fejez ki, minden tudomány egy sajátos ága az ideológiának. Végeredményben pedig e megfontolásokból az következik, hogy a filozófia adott definíciója szerint az ideológia azonos a filozófiával. Ha azonban a „filozófia” elnevezés történetileg kialakult jelentését is figyelembe vesszük és e szót még bizonyos filozófikus jellegű szaktudományokra is alkalmazzuk, ez esetben az ideológia legalább is prima philosophiának nevezhető. A filozófia legfontosabb feladata azonban ekkor is az ideológiai axiómák problémájának megoldása, azaz a pauleri dologaxiómák kritikai felülvizsgálása, esetleges más dologaxiómáknak, valamint a fennállástani és funkcióelmélet axiómáinak kinyomozása.

A fennállástani abból az alapbelátásból indul ki, hogy többféle fennállás lehetséges. A modern fennállástani kutatások legfontosabb eredménye e tekintetben az igazságok időtlen érvényességének, azaz a reális létezésről különböző fennállási módjának igazolása.

A fennállástani éppúgy, mint a metafizika, szintén a lét, de nem csupán a reális létezés, hanem a legáltalánosabb lét és minden lehetséges létezési mód kérdéseivel foglalkozik. tehát nem azonos a metafizikával, hanem annál általánosabb tudomány. E két tudománynak egymáshoz és a tapasztalathoz való viszonyát a következőkben szögezhetjük le.

<sup>2</sup> Az ideológia axiómáit minden tudomány axiómarendszere tartalmazza, mint nem sajátos axiómákat. E tudomány axiómarendszere tehát a „legminimálisabb axiómarendszer”. Valamely tudomány azonban nemcsak axiómákból, hanem levezetett tételekből is áll. A heteronóm tételek levezetéséhez szükségesek még a logika axiómái is. Ezeket nem teszik ugyan fel a logikától különböző (helyesebben a logikától idegen) tudományok tételei, de a heteronóm tételek tényleges levezetésénél nélkülözhetetlenek. Az ideológia és a logika axiómái tehát együtt egy „nélkülözhetetlen axiómarendszert” alkotnak.

Pauler kétségbevonhatatlanul kimutatta, hogy minden tapasztalati tudomány kénytelen apriori metafizikai elvekkel operálni, tehát *egy tisztán tapasztalaton nyugvó metafizika lehetetlenség.*

Viszont *tisztán apriori metafizika is lehetetlenség,* mert minden apriori elgondolás csak egy lehetséges fennállási mód határozmányait derítheti fel; hogy ez a fennállási mód megegyezik-e a létezéssel, azt csak a tapasztalati tényekből kiinduló reduktív nyomozás döntheti el. E nyomozást azonban a fennállási módok apriori vizsgálatának kell megelőznie, mert reduktív nyomozásunk során csak így ismerhetünk rá azokra a kritériumokra, amelyeket a valóság feltesz, de amelyek a valóságból nem hozhatók le maradék nélkül, mivel helyességükről csak a fennállástani elvek kezkeskedhetnek. A valósággal való harmóniájuk mit sem mond, mivel a valóságot *téves,* azaz lehetetlen fennállást jelentő feltevések alapján is kielégítőleg megmagyarázhatjuk.

A metafizika és a tapasztalat viszonyát tehát egy olyan fordulat alapján magyarázhatjuk meg, szemben azokkal az elméletekkel, amelyek a metafizika lehetetlenségét, vagy az egyetlen lehetséges apriori metafizika jogosultságát állítják, amelyhez hasonló Bolyai Jánostól származik a matematika történetében. Bolyai abból, hogy két egymásnak ellentmondó és egyformán evidensnek látszó geometriai tétel lehetséges, nem azt a bizarr következtetést vonta le, hogy nem lehetséges geometria, hanem egy még sokkal különösebb, de mégis helyesnek bizonyult konklúzióhoz jutott el: hogy többféle geometria lehetséges.<sup>3</sup>

Hasonlóképen abból, hogy több egyformán evidensnek látszó, de egymásnak ellentmondó metafizikai tétel van, nem az következik, mint ezt Kant gondolta, hogy nem lehetséges metafizika — hiszen ezen az alapon a geometria lehetetlenségét is állíthatnók —, hanem az, hogy *több, logikailag egyformán kifogástalan metafizika lehetséges.* Természetesen azt, hogy ezek közül melyik a „valódi“ metafizika, éppúgy, mint azt, hogy melyik a valódi geometria, csak a tapasztalatból kiinduló reduktív nyomozás döntheti el. A empirizmus és a racionalizmus tehát nem ellentétesek, hanem kiegészítik egymást. A racionalizmus a ruhákat szolgáltatja,

<sup>3</sup> Természetesen az egymásnak ellentmondó geometriai tételekben, valamint a metafizikaiakban is nem azonos, hanem csak analóg fogalmak szerepelnek.

amelyek közül az empíria kiválogatja azt, amelyik legjobban illik a valóság élő testére.

A fennállástani problémák szigorúan tudományos tárgyalása csak a fennállástani axiómák ismerete alapján lehetséges. Valamely tudomány axiómái azonban, mint említettük, bizonyos funkecióknak az illető tudomány tárgyaira való vonatkozását fejezik ki. A fennállástani axiómákhoz tehát leghamarabb úgy juthatunk el, hogy felkutatjuk azokat a funkeciókat, amelyek a dolgokra a fennállás szempontjából vonatkoznak. Ilyen funkeciók például:

„(x) fennálló“,

„x felteszi y-t“ (x csakis akkor áll fenn, ha y is fennáll),

„x kizárja y-t“ (ha x fennáll, y nem áll fenn),

„x független y-től“ (x fennáll, akár fennáll az y, akár nem) stb.

Kimutatható, hogy e funkeciók az első két funkecióra vezethetők vissza. A reduktív nyomozás előkészítése végett e funkeciókat tartalmazó néhány fennállástani tételt fogunk felsorolni, anélkül, hogy e tételek axiómajellegét hangsúlyoznók.

1. A visszamenő feltételek között van utolsó dolog, azaz nincs relativum abszolútum nélkül (Pauler, korrelativitás elve).<sup>4</sup>

2. Minden dolog feltesz valamit (Brandenstein).

3. Minden dolog fennáll valamiféleképen (Meinong).

4. Ha A fennáll és felteszi B-t, akkor B is fennáll.

5. Ha A felteszi B-t és B felteszi C-t, akkor A felteszi C-t, stb.

A 4. és az 5. tételnek különösen az exisztenciabizonyítások szempontjából van jelentősége.

E tételekből kiinduló reduktív következtetés azonban mindjárt az első lépéseknél leküzdhetetlennek látszó akadályokba ütközik. Az egyik ilyen akadály Meinong tételével kapcsolatos. Ezt a továbbiakban a fennállástani paradoxon néven említjük.

Ha minden dolog fennáll, akkor a „nemfennálló“ is fennáll, azaz vannak nem-fennálló dolgok, tehát *nem minden dolog áll fenn*.

Ha pedig nem minden dolog áll fenn, akkor vannak, azaz fennállnak nemfennálló dolgok, tehát a fennálló is, meg a nemfennálló is, azaz *minden dolog fennáll*.

<sup>4</sup> Ebből nem következik, hogy a visszamenő feltételek összesége ne lehetne végtelen számosságú, mert e feltételek oly folytonos halmazt is alkothatnak, amelynek van első tagja.



E paradoxonnak és más fennállástani kérdéseknek megoldása csak a fennállástani alapfunkciók helyes értelmezése alapján lehetséges, ami viszont funkcióelméleti ismereteket feltételez. Az ideológiai redukciónak tehát a funkcióelméletből kell kiindulnia.

A funkciók egyszerű rendszert alkotnak. Egyszerűek az oly rendszerek, amelyek nem tartalmaznak minden dolgot s amelyeknek tagjai nem határozhatók meg egymás nélkül. Az egyszerű rendszerek között is a legegyszerűbb az egységrendszer, amelynek tagjai minden meghatározásban szerepelnek. Mivel csak a funkciók szerepelnek minden meghatározásban (minden dolog csak a tulajdonságai vagy más dolgokhoz való viszonya által határozható meg), tehát a funkciók rendszere az egységrendszer. A többi dologhoz viszonyítva a funkciók a *legegyszerűbb dolgok*.<sup>5</sup> Ezek állanak a Világrend első sorában.

A funkciók a változók szempontjából feloszthatók egyes és többváltozós funkciókra. Az egyváltozós funkciók fogalma nyelvtanilag megegyezik a jelző és általában a lehető állítmány fogalmával. Például:

„x szép“, „x páros“, „x háromoldalú“ stb.<sup>6</sup>

Az egyváltozós funkciók objektív megfelelői (feltéve, hogy van objektív megfelelőjük) a tulajdonságok, vagy más néven határozmányok, avagy kritériumok.

A többváltozós funkciók a viszonyfogalmak. Például:

„x különbözik y-től“, „x nagyobb, mint y“ stb. Ezek objektív megfelelői a viszonyok. Általában pedig a funkciók objektív megfelelői objektív funkciók.

Az objektív funkciók sok tekintetben megegyeznek Platon ideáival. Platon általában az időtlen fennállású dolgokat nevezi ideáknak. Ideák a dolgok mintái, a tulajdonságok, a számok, a matematikai és más viszonyok, az igazságok. Ezek valamennyien visszavezethetők az objektív funkciókra, a dolgok mintáinak a kivételével. Funkciók a tulajdonságok, a számok<sup>7</sup> s funkció minden viszony, sőt minden igazság is úgy fogható fel, mint egy funkció és e funkciót egyszerre kielégítő dolgok kizárólagos viszonya. (Pél-

<sup>5</sup> E kérdést részletesen tárgyaltuk „Az egyszerű dolgok problémája“ című munkában. Athenacum, 1933, 1—3. füzet.

<sup>6</sup> Az ismeretlen jező x-jellel azt akarjuk kifejezni, hogy a tulajdonságok üres formák, amelyekbe behelyettesíthetők azok a dolgok, amelyekre vonatkoznak.

<sup>7</sup> Valamely tetszőleges „n“ szám az „x (van) n elemű osztály“ tulajdonsággal azonosítható.

dául: A „3 nagyobb 2-nél“ igazság a 3-nak, a 2-nek és a „nagyobb“ funkciónak kizárólagos viszonya.)

Az objektív funkciók is az ideákhoz hasonlóan, mint a fogalmak korrelatívumai értelmezhetők. E meghatározás azonban félreértésekre ad alkalmat, mert a fogalmaknak háromféle tárgyi megfelelőjét lehet megkülönböztetni.

1. Az egyes *egyedi* dolgokat, például az ember fogalmának megfelelő egyes emberek, vagy a háromszög fogalmának megfelelő egyes háromszögek. 2. Az egyes egyedi dolgok lényeges vonásait magában egyesítő *mintát*, például „az ember“, „a háromszög“, amelyhez hasonlító dolgok tartoznak az illető egyetemes fogalom alá. 3. A fogalomnak megfelelő *tulajdonságot*, például „x (van) ember“, „x háromszögű“. Az objektív minta és a tulajdonság fogalmának összetévesztése már a múltban is súlyos zavarokat okozott. Ha ezeket nem választjuk szét egymástól, eldönthetetlen az univerzális vitája, mert egy megoldhatatlan paradoxonra jutunk, abból kifolyólag, hogy az objektív minták fogalma csak fikció,<sup>8</sup> holott a tulajdonságok objektív fennállása tagadhatatlan. Tehát, ha ezeket azonosítjuk egymással, akár azt tesszük fel, hogy van nem egyedi tárgyi megfelelője a fogalomnak, akár azt, hogy nincs, mindkét esetben önellentmondásra jutunk és cáfolhatók vagyunk. Bizonyos értelemben a tulajdonságok és a viszonyok is minták ugyan, amint az öntőforma mintája az öntéssel készített tárgyakkal. Ebben az értelemben az objektív funkciók azonosíthatók az ideákkal.<sup>9</sup>

A tulajdonságok és általában a funkciók objektív fennállása bizonyítható. Ezt cáfolni látszanak azok az érvek, amelyek szerint a funkciók a reálisan létező dolgokkal szemben önállótlanak, fennállásuk azon dolgok létezésétől függ, amelyekre vonatkoznak. E nézet téves. A funkciók nincsenek benne a reális dolgokban (feltéve, hogy ezek nem funk-

<sup>8</sup> A minták nem állhatnak fenn, mert oly dolgoknak kellene lenniük, amelyekre a nekik megfelelő tulajdonság alá tartozó dolgoknak csak a közös tulajdonságai vonatkoznak. Azonban, ha egy tulajdonság több dologra vonatkozik, akkor minden ilyen dolognak van legalább egy oly tulajdonsága, amely a többi dolgok egyikére sem vonatkozik (mert ha két dolognak minden tulajdonsága megegyezik, akkor azok azonosak), tehát nem lehetséges oly dolog, amelyre az illető dolgoknak minden közös és csak a közös tulajdonságai vonatkoznának.

<sup>9</sup> Noha az ideáknak nemcsak logikai, illetőleg ideológiai, hanem metafizikai jelentésük is van, ez nem lényeges különbség, mert a természettudományok mai állása szerint a funkcióknak is lehet metafizikai jelentőséget tulajdonítani. Az a feltevés, hogy minden dolog funkció, úgy apriori, mint aposteriori lehetséges hipotézis.

ciók), hanem legfeljebb *vonatkoznak* rájuk. Formák, amelyek ráhúzhatók azokra a dolgokra, amelyekre éppen illenek, de lehet, hogy semmire sem illenek. Nem a funkciók, illetőleg az ideák teszik fel a reális dolgokat, hanem a reális dolgok és egyáltalában minden dolog feltesz ideákat. Ha ugyanis arra az álláspontra helyezkedünk, hogy van olyan dolog, amelyre nem vonatkozik idea, például tulajdonság, akkor ellentmondásra jutunk, mert ez esetben az „*x* (van) oly dolog, amelyre nem vonatkozik tulajdonság” idea érvényes rá. Tehát *valamely dolog csak akkor állhat fenn, ha fennáll legalább egy rá vonatkozó funkció is*. Igaza volt tehát Platonnak: a dolgok valóban felteszik az ideák létét.

A funkciók létének a reális dolgoktól való függetlenségét igazolja az a tény, hogy vannak tárgynélküli funkciók is, amelyek semmiféle egyedi dologra nem vonatkoznak. Ilyenek pl. a „négyyszögű háromszög”, az „*x* gyök-nélküli algebrai egyenlet” stb. Ha feltesszük ugyanis, hogy nincs tárgyaltalan funkció, ellentmondásra jutunk, mert ebből az következik, hogy az „*x* tárgyaltalan funkció”-tulajdonság tárgyaltalan.

Az objektív funkcióknak, az ideáknak a fennállása azonban a fenti érvektől függetlenül is bizonyítható. Az a feltevés ugyanis, hogy minden funkció csak gondolati dolog, ellentmondásra vezet, mert ebben az esetben az „*x* (van) gondolati dolog” sem lehetne a funkciók tényleges, az emberi megismeréstől is független tulajdonsága.<sup>10</sup>

Az objektív funkciók egyik legfontosabb határozmánya az, hogy időtlen örök fennállásuk van. E problémát itt nem tárgyalhatjuk kimerítően. Csak annyit jegyzünk meg, hogyha valamely dolog megváltozik, nem a tulajdonságai változnak meg — hiszen pl. a szilárdság megmarad szilárdságnak, a folyékonyság folyékonyáságnak, ha az egyedi dolog megolvad vagy megszilárdul is —, hanem a tulajdonságait változtatja, azaz felcseréli más tulajdonságokkal. A tulajdonságok nem változnak, hanem felváltják egymást.

Hasonlóképpen áll a helyzet a viszonyoknál. Mikor változó viszonyokról beszélünk, voltaképpen arról van szó, hogy bizonyos adott viszonyban lévő dolgok egy későbbi pillanatban más viszonyban vannak, mint megelőzőleg, azaz az eredeti viszonyt egy másik viszony váltotta fel. E viszonyok

<sup>10</sup> Ez a bizonyítás tulajdonképpen csak a tulajdonságok objektív fennállását igazolja. Az objektív viszonyok fennállását Pauler hasonló módon bizonyítja: „Bevezetés”, 221. old.



mindegyike önmagában változatlan, legfeljebb megszakítás nélkül követi egymást. Tehát, ha a változás fogalmát tágabban értelmezzük, az objektív funkciók nem úgy változnak, ahogy a reális dolgok, hanem úgy, ahogy a függvényeknél a független változó változik a függő változó szerint. Nincsenek „valóban“ változó funkciók, hanem az egy pillanatban összetartozó tulajdonságok és viszonyok egy oly viszony helyettesítési értékeit alkotják, amely viszony az egyes pillanatok és a megfelelő funkciók között áll fenn, azaz a funkciók önmagukban időtlenek és változatlanok.

Mint említettük, a tulajdonságok fogalmának segítségével oldható meg a fennállástani paradoxon és más fennállástani problémák. E problémák megoldásához a feltételezés fogalmának helyes értelmezése szükséges.

Feltételezésnek — fennállástani szempontból — valamely A és B dolog azon viszonyát szokás nevezni, hogy „A csakis akkor áll fenn, ha B is fennáll“. E definíció ellen azonban súlyos kifogás tehető, mert ha elfogadjuk Meinong tételét, amely szerint minden dolog fennáll valamiféle módon, akkor a fenti definíció értelmetlenség, mivel az az eset, hogy A vagy B nem áll fenn, nem is lehetséges.

A probléma megoldása Meinong tételének helyes értelmezéséből adódik. E szerint Meinong tétele csak akkor igaz, ha tiszta tautológia, azaz, ha dolognak azt nevezzük, ami fennáll valamiféleképen.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy az „aranyhegy“ fogalma különbözik az esetleg reálisan létező aranyhegytől és az „x (van) aranyhegy“-tulajdonságtól. A fogalom fennállhat gondolatilag és a tulajdonság időtlenül, esetleg akkor is, ha nincs reálisan létező aranyhegy, azaz, ha az „x (van) aranyhegy“-tulajdonság tárgytalan. Valóban, Meinong tételének az az értelmezése, amely szerint minden fogalomnak és a megfelelő objektíve fennálló tulajdonságnak megfelel valamely objektíve fennálló tárgy is, önellentmondásra vezet. Mert, ha minden fiktív fogalomnak is megfelel objektíve fennálló tárgy, akkor a „semmi“, azaz a „nem fennálló“, gondolatilag kétségtelenül létező fogalomnak is megfelel objektív tárgy, azaz arra az abszurdumra jutunk, hogy fennáll egy oly dolog, amely nem áll fenn. E megfontolásból következik, hogy a feltételezés fenti definíciója értelmetlenség ugyan, mert nemfennálló dolgok nincsenek, de mégis helyes tényállásra utal. Azzal ugyanis, hogy azt mondjuk: valamely A dolog fennállása teszi a B dolog fennállását, voltaképpen azt akarjuk kifejezni, hogyha egy fogal-

munk nem fikció, azaz megfelel neki egy objektíve fennálló A dolog, akkor egy másik fogalmunk sem fikció és annak is megfelel egy B dolog. Mivel pedig, mint láttuk, lehetségesek fiktív fogalmak is, a fogalmak e viszonyának van értelme. Abból azonban, hogyha egy fogalom nem fiktív, akkor egy másik sem fiktív, az következik, hogyha az egyiknek megfelelő tulajdonság tárgyas, akkor a másiknak megfelelő tulajdonság is tárgyas. A fogalmak fenti összefüggésének megfelel tehát egy objektív viszony, azaz két tulajdonság oly kapcsolata, amely közöttük a tárgyasság szempontjából áll fenn. (Tulajdonságok közötti feltételezés.<sup>11</sup>) A tárgyas tulajdonságok közötti feltételezés által definiálható a két dolognak az a viszonya, hogy a csak rájuk vonatkozó tulajdonságok kielégítik a tárgyas tulajdonságok közötti feltételezést. Ebből következik, hogyha azt mondjuk: valamely adott tulajdonsággal bíró dolog fennáll, vagy nem áll fenn, akkor ez csak helytelen kifejezési módja annak, hogy az adott tulajdonság tárgyas vagy tárgyatlan. Mielőtt tudnók, hogy valamely tulajdonság tárgyas vagy tárgyatlan, helytelen, ha — azt előre tárgyasnak tételezve — „az adott tulajdonsággal bíró dologról“ beszélünk, mivel ami dolog, az fennálló is, tehát ez esetben előre elismerjük azt, ami még problematikus és bizonyítandó.

A Valami és a Semmi problémájának ez elemzése után visszatérhetünk a fennállástani axiómákhoz. Az eredmények, amelyekhez eljutottunk, azt mutatják, hogy a fennállástani viszonyok a funkciók viszonyaira vezethetők vissza, azaz a fennállástan is egyik ága a funkcióelméletnek. Mivel pedig minden tudomány felteszi az ideológiai axiómákat, azaz bármely tudományból kiinduló reduktív nyomozás hozzájuk vezet, a felesleges lépések elkerülése végett legcélszerűbb mindjárt a funkcióelméletből kiindulni. E nyomozás azonban ezúttal nem vihető keresztül. A továbbiakban ezért csak az ismert axiómákat említjük meg, az ismeretleneket pedig hallgatólagosan feltételezve vázoljuk az ideológiával kapcsolatos és filozófiai szempontból érdekes következményeket.

Pauler szerint a fennállási módok egymással való összefüggésére vonatkozólag két lehetőség van. Vagy gyökeresen különböznek egymástól és közöttük az átmenet

<sup>11</sup> A tulajdonságok közötti feltételezés (U csakis akkor tárgyas, ha V is tárgyas) a *relatív feltételezésnek* egy sajátos esete (U csakis akkor bír valamely adott P tulajdonsággal, ha a P a V-re is vonatkozik). Ennek egy másik fontos esete (ha  $P = X$  van igaz) az *implikáció* (U csakis akkor igaz, ha V is igaz).

lehetetlen, vagy pedig csak fokozatai *egy* fennállási módnak. Úgy véljük, hogy az utóbbi lehetőség mellett kell döntelnünk. Bizonyítható, hogy több fennállási mód van ugyan, de ezek valamennyien *egy* változatlan és örök fennállási módnak eseteit, illetőleg alosztályait alkotják. Azaz bármily paradoxonszerűen hangzik is, az időben való fennállás is a legáltalánosabb időtlen és örök fennállásnak alete.

Minden dolog vagy örökké változatlan, vagy nem az. Két dolog azonban csak akkor azonos, ha minden tulajdonságuk megegyezik. Ha tehát valamely dolog megváltozik, azaz más tulajdonságokat vesz fel, akkor már nem ugyanaz a dolog többé. A változó, de változás közben változatlan dolog fogalma önellentmondó. Ilyen dolgok tehát nincsenek. Mivel azonban minden dolog fennáll valamiféleképen, tehát *minden dolog örök és változatlan módon áll fenn*. E konklúzió lényegében megegyezik az eleaták tanításával. Ennek ellenére mégsem következik belőle, hogy a reális lét illúzió. Mint látni fogjuk, e konklúzió inkább Platónnak azt a sejtését igazolja, hogy a reális dolgok folyton létesülők, de sohasem létezők, az ideák pedig örökké létezők, de sohasem létesülők.

Mint említettük, az időtlen és örök fennállási mód síkjában különböző sajátos fennállások lehetségesek. Pauler felfogása ebben a kérdésben az volt, hogy a különböző fennállási módok apriori vizsgálata lehetséges, és hogy kell egy elvi alapnak lenni, amely szerint a fennállási módok legáltalánosabb osztályai felfedezhetők. Az egyik legátfogóbb ilyen elvi alap a fennállási módoknak fennállási *lehetőségük* száma, illetőleg számossága alapján való megkülönböztése. Abból kifolyólag, hogy valamely funkció önmagában sem nem igaz, sem nem téves, kimutatható, hogy a funkciók fennállása, mint funkcióké, *egylehetőségű*. A tételek, mint sajátos funkciók, a funkciók időtlen fennállásán belül, *kétlehetőségű* fennállással bírnak. Minden tétel vagy időtlenül örökké érvényes, vagy időtlenül örökké érvénytelen. (Pl.: a „ $2 + 2 = 4$ ” örökké, elismerésunktól függetlenül igaz, a „ $2 + 2 = 5$ ” pedig örökké, elismerésunktól függetlenül téves). Az egy- és kétlehetőségű fennállással bíró dolgokon kívül lehetségesek még oly dolgok is, amelyeknek kettőnél több a fennállási lehetőségük.

Bármely több fennállási lehetőségű dolgok osztálya különböző alosztályokra bontható egy másik általános szempont, a fennállásoknak *irányított* vagy *irányítatlan* volta szerint. Bizonyos több fennállási lehetőségű dolgok-



nak irányított fennállása van, ha az egyes fennállási esetekhez tartozó dolgok között lehetséges ugyan, de csakis egyirányban lehetséges feltételezési viszony.

Irányított fennállásuk van például a tételeknek, mert igaz tétel nem tehet fel téveset, ellenben téves tétel feltehet igaz téteit. A tételek fennállása tehát *kétlehetőségű* és *irányított* fennállási mód. Kétlehetőségű és irányítatlan fennállásuk van az etikai és esztétikai értékeknek, feltéve, hogy ezek objektíve fennállanak.

Hogy a reálisan létező dolgoknak milyen fennállásuk van, azaz melyik a valódi metafizika, az csak a tapasztalatból kiinduló reduktív nyomozás alapján dönthető el. A tapasztalat alapján választható ki az igazi metafizika, a már apriori lehetségesnek kimutatott fennállási módok közül. Ezért a létezőt csak fenntartással azonosítjuk a *kontinuumszerűen végtelen és irányított* fennállással, amennyiben ugyanis a tapasztalatok ezt az azonosságot igazolják. Az egyes fennállási lehetőségeket alkotó fennállási alosztályok ebben az esetben az egyes pillanatok. Azaz implicit definícióval kifejezve, a *pillanat a benne létező dolgok összessége* (osztálya). Az *idő* a pillanatoknak a feltételezés irányja szerint rendezett összessége (osztálya). Ebből következik, hogy valamely pillanat eleme nem teheti fel egy későbbi pillanat elemét. Valamely dolog elvben több különböző pillanatban is létezhetik, mivel a pillanatok osztályok és ugyanaz a dolog több különböző osztálynak lehet eleme.

Különböző pillanatok oly elemei, amelyek a pillanatok sorrendje szerint folytonos összességet (osztályt) alkotnak, illetőleg, amelyek megszakítás nélkül követik egymást, *egyenlőek*. *Változik* valamely elem egy adott pillanatban, ha a pillanatok sorrendjében van hozzá bármilyen közel olyan vele egyenlő elem, amely tőle különbözik. „Valódi“ változás tehát nincs, csak funkcionális változás van. A funkcionális változás az a híd, amely átíveli a változatlan létű ideák és a változó valóságok világa között levő űrt. A változás és a változatlanság tehát nem zárják ki egymást. Lehetséges, hogy valamely dolog egy adott pillanatban változzék és közben változatlan, azaz önmagával azonos maradjon, de az, hogy valamely adott pillanatban létező dolog egy vele egyenlő, de későbbi pillanatban létező és más tulajdonságokkal bíró dologgal azonos legyen, nyilvánvaló lehetetlenség, noha lehetséges, hogy e különböző dolgoknak bizonyos része, amelynek tulajdon-

ságai a későbbi pillanatban is ugyanazok, ugyanaz maradjon.

E metafizika további következményeire, az életre vagy éppen az emberre vonatkozó következményeire nem térhetünk ki. Csak egy hasonlattal akarjuk megvilágítani azt, hogy az egymás után következő állapotok miért keltik szemünkben a valóságos változás illúzióját.

A pillanatok összesége, maga az idő, már időtlen. De a dolgok változnak, úgy, ahogy a függő változó változik együtt a független változóval. Amint a független változó értékei, a pillanatok követik egymást, úgy váltja fel az egyik állapot a másikat. A változás tehát valóban hasonlítható egy filmhez, amelynek egyes felvételei a változás mozzanatai. Mindazonáltal az élet nem egy egyszerű filmsorozathoz, hanem inkább egy olyan filmhez hasonlítható, amelynek minden egyes képén rajta van valahol a megelőző kép, amiből következik, hogy valamennyi megelőző kép rajta van. Az ember pedig egy különös létező, aki háttal fordulva halad a jövő felé s ezért csak a jelent és a multat láthatja, a jelent közvetlen közelből, a multat a távoli tájak ködébe borulva. Ha megfordulhatna, vagy minden irányban egyszerre és egyenlő világossággal láthatna, akkor nem volna számára változás, hanem egyszerre szemlélné a dolgokat egy időtlen örökkévalóságban.



# EMBERTANI FELISMERÉSEK PAULER ETHIKÁJÁBAN.

Írta: NOSZLOPI LÁSZLÓ.

---

Pauler szerényen egy filozófiai bevezetés keretei közé szorította be és így túlságosan rövidre szabta mondani-valóját, amellyel rendszerét adta. Sokoldalúsága folytán a bölcsélet legkülönbözőbb ágaiban és részletkérdéseiben nyújt messze- és mélyreható, otthonos eligazodást, egy-egy igénytelennek látszó mondatával is.

Az ethika körében is kimutatható Pauler számos oly állításának alapossága és helyessége, amelyeket csak egy-két szóval, futólag tesz. Így például Pauler az erkölcsi érték szubjektív szolgálatának háromféle módját különbözteti meg. Ezek: az erő, a tisztelet és a szeretet. E lelki minőségek valóban mindennemű erényesség alapelemeinek bizonyulnak. Az erény először is *erő*: állhatatosság, határozottság, szilárd tartás és gerinc, önállítás, benső szabadság, harmónia és önmagunkhoz való hűség. Az erkölcsi erő azonban az erkölcsiség második elemével, a *tisztelettel* korrelatív. A tiszteletről kimutatható, hogy áldozatot jelent. Az állhatatosság másik arculata nem egyéb, mint feltétlen engedelmesség az erkölcsi parancsok iránt. A bátorság lényeges kelléke az önmegtagadás, önfeladtság, a hősiesség és önfeláldozás stb. Az erény legmélyebb nivolta *erő és áldozat (tisztelet) egysége*. Ez az egység azonban közelebből igen meglepő. Az ethikai érték és a személyiség között megfelelés, rokontermészetűség áll fenn. Ennek következtében az erkölcsiség a személy fejlődését, erőgyarapodását jelenti. A lélek legmélyén él a sóvárgás, a plátói *eros*, az érték bírása és az értéknek való önátadás, egyszóval: az értékkel való egyesülés után, amelynek elérése a legmélyebb kielégülést jelenti. A moralitás, mint áldozat és erő egysége, más szóval egyesülés az ethikai értékkel: *szeretet*.

Ugyancsak egy-két szóval, odavetőleg említi Pauler, hogy kétféle humanizmus, emberszeretet különböztethető meg: eudaimonisztikus és rigorisztikus. Első az embertárs gyönyörét és hasznát, utóbbi ellenben ethizálását akarja. Pauler e kétfajta humanizmusát fellelhetjük egyfelől a modern humanizmusban, vagy filanthropizmusban, másfelől a keresztény felebaráti szeretetben. A modern humanizmus eudaimonisztikus és utilisztikus szellemű. Kedveli



az általános emberit, szívesen veszi a szociális kötelékeket, jóindulatot tanusít, előmozdítja a barátságos, becsületes, békés érintkezést ember és ember között. Azonban az embertársnak csak utilisztikus, személy-alatti előnyeit célozza. A keresztény felebaráti szeretet ellenben bensőséges. Benne az egész személy irányul a másik ember egészére. A lélek a fontos számára. Istentől indul ki, és a felebarátot Istentben szereti, oly világnézet alapján, amely egységbe fogja és magasabb értéknek veti alá az egyéneket. Az utilisztikus humanizmus ellenben az egyénből indul ki. Benne voltaképp minden tag önző, mert a maga képét és hasonlatosságát keresi társaiban, nem önmaga fölé tekint. Jellemzője a lágyság, engedékenységg, hedonizmus. Pauler, mikor kétféle: eudaimonisztikus és rigorisztikus humanizmusról beszél, az utilitarista filanthropizmus és a felebaráti szeretet (*caritas*) különbségét ragadja meg.<sup>1</sup>

De ugyancsak Pauler etikája az a területe bölcselétének, amelyből mély bölcséleti embermegértés hámozható ki. Most tehát az etikai embertan szempontjából törekszünk erkölcsbölcséletét kiaknázni. Mondhatjuk, hogy e területen nemcsak Pauler sorai tartalmazznak gondolatokat, hanem sorai között is gondolatok vannak.

Pauler szerint az ősi, abszolút etikai érték az igazság. Az emberi *személy* etikailag akkor értékes, ha az igazságot szereti, tiszteli és megvalósítására törekszik. Így benső világunk közvetlenül fordul az igazság felé, megnyílik annak örökkévalósága számára. A benső világ értékei: erő, tisztetet és szeretet, alaperények és a cselekvés helyes motívumai.

A cselekvésnek azonban nemcsak motívuma, hanem célja is van. A cél pedig tárgyi természetű: akaratunk célja az, *amit* akarunk. A személy akaratával itt átlépi a benső világ határait, a külső valóságra irányul, abban akar hatni. Pauler a szubjektív erkölcsiességgel, a benső világ értékeivel párhuzamosan objektív eszményeket is megállapít, az akarat céljai számára. Ezek: a kultúra, a humanizmus, a becsület és a jog. Az alany értékei a benső világot az igazság végtelenségébe kapcsolják bele. Az eszmények és normák is az örökkévaló igazságot szolgálják ugyan, de tekintettel vannak a külső, tárgyi való-

<sup>1</sup> Az elmondottak bővebb kifejtését l. „A szeretet” c. munkánkban. Budapest, 1932. — 36—37. l. és 80—81. l.

ságra is. A személyt tehát beleállítják a tér és idő, a pszichofizikai létfentartás és végesség, a társadalmi és történeti élet kötöttségeibe. E két ellentét: személyérték és tárgyérték azonban csak együtt alkotja az ethikai érték teljességét. Mint Pauler mondja: a cselekvés ethikailag csak akkor értékes, ha a cél és a motívum egyaránt jó. Ha áldozatot követel tőlünk valamely cél, tárgy, eszmény: a kultúra, a humanizmus, a becsület, vagy a jog, akkor *miért* kell ezt az áldozatot meghoznunk? Nyilvánvaló, hogy magukért az eszményekért is: a kultúráért, a humanizmusért, a becsületért, a jogért. Végelemzésben azonban mégsem ezekért az eszményekért csupán, hanem elsősorban az őszértéknek bennünk, személyekben való érvényesüléséért; azért, hogy átadjuk akaratunkat, magunkat az értéknek és így magunk is az érték hordozóivá, birtokosaivá legyünk.

Pauler erkölcsbölcseletéből az embernek a mindenségben elfoglalt helyzetére vonatkozólag mély belátás bontakozik ki. Ennek nyomán meg lehet írni alapjaiban az ethikai embertant.

Mivel az anthropológiai gondolkodás önmegismerésre irányul, egyúttal ethikai gondolkodás is. Problémái a „lélek“ fogalma körül kristályosodnak ki.

A lélek — *Goethe* szavaival — bensőleg határtalan és kívülről korlátozott. Minden megismerésünkben és cselekvésünkben kettősség feszül, szakadék tátong: az ellentét öntudatunk benső világa és a külvilág, a végtelen és a véges között. Az életnek ez az összakadéka a kultúra minden területén megtalálható, így először is a megismerés, a tudományos gondolkodás birodalmában.

A tapasztalati megismerés kétféle: benső és külső. Ha a tudományos gondolkodás egyoldalúan a benső tapasztalás álláspontjára helyezkedik, akkor a külső valóság a lélek, a tudat tartalmaiban oldódik fel. Az egész külső világot tudatunk tartalmazza. Ami nincs tudatunkban, az nem is létezik. A világuirt betöltő anyag, fizikai és kémiai valóság nem egyéb tudattartalmaink egy csoportjánál.

De ha a külső valóságot tudatunktól független világnak tekintjük is, a benső aspektus szerint ebben az esetben is csak porszemnyi, számba nem jövő csekélység lehetne az öntudat világához képest. A külső világ ugyanis véges. Érzékszervi tapasztalás által csak végeset ismerhetünk meg. A végtelen nem érzékelhető, csak elgondolható. Nem képszerű, hanem szemlélhetetlen. A benső világ

ellenben a végtelenbe nyílik, már csak azért is, mert időfeletti érvényességeket, örökváltozatlan igazságokat ismer meg. Ez a megismerés nem a külső világból, a tapasztalásból, hanem csak az észből származhatik. A tapasztalás nem ad általános és szükségképi megismerést. A benső világ időfeletti érvényességeivel szemben azonban a világűr óriási távolságai porszemmé zsugorodnak össze.

Viszont ellenkező aspektus is lehetséges: az érzékszervi tapasztalás egyoldalú álláspontja. A lelki élet eszerint, a megismeréssel és időfelettinek tudott igazságával együtt, az agykéreg élettani folyamataihoz kötött, tehát csak gyenge, ezer anyagi feltételtől függő pont a csillagtengerek mérhetetlenségéhez viszonyítva. Az ember az anyag kozmikus történetében térben és időben parányi helyet foglal el, semmi hatalommal nem rendelkezik, elhanyagolható tényező. A végtelenség „csak” fogalom, gondolat, amely szürke, árnyaszerű a vaskos anyagi valóság erősségével, zajával szemben. A racionalizmus, a spekulatív gondolkodás csak előítéletekhez, a tapasztalás ellenben elfogulatlan megismeréshez vezet. Az anyag erősebb a léleknél, ha ugyan utóbbi is nem csupán az anyagnak egy tüneténye.

Külső és benső világ a tudományos gondolkodás számára feloldhatatlan ellentét. Átmenet nincs közöttük. A gondolkodás egyik aspektusból sem érheti el a másikat, hanem mindegyiket őseredeti módon feltételeznie kell, mert a két ellentét mégis csak együtt, egymásra vissza nem vezethetően alkotja teljes tudományos világképünket.

A kultúra másik területe a művészet. Itt is ugyanez a kettősség található meg. A lélek szépsége és a tárgyak szépsége két, merőben különböző valami. A művész számára az elsődleges szépség mindig érzelmi, tiszta lelki természetű. Ezt a nem képszerű, szemlélhetetlen szépet azonban a művésznek a képzelet képeiben kell kifejeznie, tárgyi formába öntenie.

Ezt az őseredeti kettősséget végül az erkölcsiség területén is megtaláljuk. Ethikai megismeréshez kétféle úton juthatunk. Egy cselekedetet értékelhetek a sajátom, vagy idegen cselekedet gyanánt. Minden, amennyiben valóban sajátom, benső természetű, csak belülről adott, a benső világ élményei közé tartozik. Ha a saját cselekedetem erkölcsi értékét keresem, akkor a cselekedetet benső aspektusból tekintem. A cselekedetet sajátomnak tekin-



teni annyi, mint bensőleg tekinteni, önmagamban tekinteni. Ebben az esetben a motívumokra, az érzületek világára figyelek és velük kapcsolatban azokra az értékminőségekre, amelyek a benső világ értékei.

Fordított a helyzet, ha idegen cselekvést értékelek. Itt az interpszichikai, külső valóság az, ami számomra közvetlenül adott. Az indítékok és érzületek megítéléséhez ugyanis már szükséges, hogy az idegen cselekedetet a sajátom gyanánt képzeljem el. Az idegen cselekvésnek, mint ilyennek értékelése a külső világ értékeinek, objektív céloknak, normáknak és eszményeknek körébe vezet.

Az ethikai értékelés szempontja is kétféle tehát: benső és külső. Első a motívumok értékét, a cselekvő lélek tisztaságát, nemességét, erejét, odaadását, erényességét kutatja. Utóbbi a célok számára tűz ki eszményeket és tárgyakat, amilyenek: a társadalom, a kultúra, a nemzet, a jog. Az egyoldalúan benső értékelés szubjektív: csak a lelkiismeret tisztasága és nyugalma fontos számára. Az egyoldalúan külső értékelés objektív: célja az emberi haladás.

Az utóbbi lapos ethikai pozitivizmust és materializmust jelent. Konkrét gyakorlati példa rá a szocializmus morálja. A jó eszerint merő társadalomgazdasági cél. Az egyén viszonya e célhoz külsőleges, magatartásának törvényei materialisztikus természetűek. A cselekvést itt kívülről kell tekintenünk és nem marad mód a benső élet felfedezésére, önálló irányainak és konfliktusainak vizsgálatára.

Az az erő, amelyet a külsőleges morál ismer, a külső kényszer és hatalom. Az éhség, a gépek munkája, az ágyú torka e külső erő jelképei. Vele szemben áll a lélek ereje: a bátorság, állhatatosság. Az érzéki szenvedés is kétféle módon győzhető le: külsőleg és bensőleg. Elsőre példa az orvostudomány gyógyító és érzéstelenítő eljárása. Másodikra a vértanu hősi önfeláldozása.

A személyérték etikája erényekről beszél, a tárgyértéké normákról. A szubjektív jóságot nem a normák jelentik, hanem az az intenció, amely a normák követésére irányul. A moralitás benső területe lélegzondozást, a külső törvényalkotást, igazságosságot kíván. A lélek érzékfeletti, metafizikai problémája áll itt szemben társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális kérdésekkel. Mögöttük anthropológiai kettősség lappang: az ember kettős világa.

Belsőleg tekintve, az ember személy, tehát szellem. Külsőleg viszont a faj egy példánya, amely csak tömegben jelentős. A személy pótolhatatlan, végtelenül becses önérték. Nem szabad eszköznek tekintenünk. Viszont az embertömegek csak eszközök a természeti és történeti hatalmak kezében. Az öntudat világa a végtelenbe nyílik. A gazdasági, állami és társadalmi életben, még inkább pedig a természetben, az egyes ember porszem, semmiség. Minden emberi élet e dualizmus feszültségét hordozza. A külső világban naturalisztikus és utilisztikus természetű: a létfenntartás és létküzdelem értékeire támaszkodik. Belsőleg viszont az érzékfeletti szellemi világban gyökerezik. Alapja ott a haszonérték, itt az önérték.

Az ember egyfelől metafizikai lény. Nem elégszik meg az anyagi és külső valósággal, a mindennapi élet robotjával. Bármilyen súllyal nehezedjék is ez reá, nem szűnik meg magasabbrendű valóságok után sóvárogni. Másfelől azonban az ember nem mindenható, szellemi-erkölcsi tekintetben sem az. Ha életének naturalisztikus alapjai túlkemény és végeérhetetlen teherpróba alá kerülnek, szellemileg és erkölcsileg is összeroskad.

Külső és benső világ ugyanaz az ellentét, mint eszközérték és önérték, múlandóság és örökkévalóság, immanencia és transzcendencia, anyag és szellem, test és lélek, tér és tudat, a posteriori és a priori megismerés stb. A valóság azonban a külső és benső életformát mindig egymás mellett mutatja: egyfelől ugyan egymással feszültségben, de másfelől bizonyos fokig egymásban. Egyik átnyúlik a másikba és azt a maga körébe vonja.

Újabban az erkölcs és vallás mélyén lappangó duplicitást, kettős értelmet Bergson hangsúlyozza.<sup>2</sup> Szerinte erkölcs és vallás Janus-arc, egyik oldalon pozitivisztikus-naturalisztikus, másikon transzcendens jelleggel. Az erkölcsnek biológiai-szociális, értelemalatti eredetével szemben van értelemfeletti, metafizikai eredete is.

A benső szellemi világ értéke: az önérték néhol elhatárolhatatlanul összekapcsolódik a külső naturalisztikus világ értékével: a technikai értékkel, vagyis a hasznos-sággal. Egyik életforma sem valósulhat meg szélsőséges tisztaságában, anélkül, hogy a másikból valamit ne igényelne és tartalmazna. Minél nagyobb túlsúlyra jut a

<sup>2</sup> H. Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932.

másikkal szemben, annál inkább növekszik bizonytalansága.

Az eszközérték gyakran elválaszthatatlanul hozzátartozik az önérték mivoltához. Az erkölcsi értéket az akarat és a személy hordozza. Ha azonban nem látjuk a tett eszközeit és módját, valóban csak félig akarhatjuk azt. A teljes akarat nemcsak a célt, hanem az eszközöket is akarja. Az erkölcsi ideál nem a passzivitás és tehetetlenség, hanem az aktív szeretet, a gyakorlati idealizmus. A cselekvés erkölcsi értékét is erősen lecsökkenti, ha az ügyefogyott és tehetetlen. A végső célok és eredmények folytonos csillogtatása, amely azonban mit sem tud a keresztülvitel hatékony útjairól és módjairól, nem más, mint álidealizmus. Ez a hipokrizis nyilatkozik meg ma számos oly teológiai, filozófiai, irodalmi stb. műben, amely mellett korunk kiábrándult embere közömbösen halad el, mert e művek gyámoltalanul és tanácstalanul szakadnak el a valóságtól. A nyers erőnek, meztelen realitásnak, technikai eredményeknek és ipari találmányoknak modern kultusza azonban sokszor csak burkolt sóvárgás valódi benső szellemi értékek után, csak épp negatív formában, látszólagos értékek elutasítása gyanánt.

Paulert élénken foglalkoztatta az emberi lét e kettősége és feszültsége. Hangsúlyozta a végtelenre *törekvést* a lét órájának korlátai közé szorított ember részéről. Tudta, hogy az időfeletti érvényességek megragadására tesz erőfeszítéseket, de az idő rohanó árájában. Logikai sorrendben az örökváltozatlan igazság az első, de a létezés, keletkezés és elmúlás rendjében az emberi megismerés is változik. Élénken átélte az igazság egyetemessége és szükségképisége, valamint az emberi megismerés részlegessége és esetlegessége közötti ellentétet: az ismeretkritikai problémát. A történeti relativitás és perspektivitás folytán a filozófusok nem tudják tökéletesen megformulázni, szavakba foglalni azt, amit az abszolút érvényességekből, minden filozófus gondolkodásának e közös, alapvető törzsállományából látnak. Ezért a helyes kifejezés felett vitatkoznak csupán.

Végtelenség és végesség aspektusainak egyensúlya a forrása Pauler szellemiségében a sokoldalú összhangnak. Ő egyesíteni tudta a logikai abszolutizmust a haladás követelményeivel és igenlésével, valamint a történelmi érzékkel. Filozófiatörténetileg elmélyült tanulmányosság párosult önálló, rendszeralkotó eredetiségével. Gondolatai világosak és kristályosak. E klasszikus nyugalmú



böleselet azonban, minden architektonikája mellett is, elmemozdító hatású. Termékenyít, új kezdetekhez vezet.

Az igazság hidalja át — Pauler szerint — a benső végtelen és a külső véges világ kettősségét. Az igazság ugyanis abszolút, vagyis köre alól semmi sem vonhatja ki magát. Ezért szubjektív és objektív egyszerre: az ember kettős világának mindegyik felére egyaránt érvényes. A megismerés tehát pszichológiai sorrendben az empiriával, a külső tapasztalás adataival veszi kezdetét, de innen folyamatosan vezet felfelé, a benső szellemi világgal adott, egyetemes, *a priori* előfeltevésekig. A matematikus is kedves példája Paulernek, mert az viszont íróasztalánál ülve, önmagából szövö a pontos ismereteknek azt a hálóját, amelyre vonatkozólag eleve biztos abban, hogy minden külső tapasztalásra is érvényes lesz.

Noha Pauler a filozófiának minden ágát egyenlő elmélyedéssel és érdeklődéssel művelte, Szent Ágostonhoz hasonlóan mégis elsősorban az igazság filozófusa volt. Az igazság örök és pozitív érték, szolgálata határozott életformát jelent: az önző érdek kiküszöbölését, humanitást és kultúrmunkát. Másfelől viszont az igazság szolgálata a legobjektívebb és legelőfeltevésmentesebb álláspont, amelyben egyetért, közös nevezőre kerül minden becsületes törekvés. Itt találkozhatnak a legkülönbözőbb irányzatok és meggyőződések. Ami az objektív igazság szolgálatának alapját elveti, az csak destrukció és elvtelenség lehet. Csak az igazságra alapozott gondolkodás igazságos, időhöz és időfelettihez egyaránt. Pauler az igazság filozófusa, tehát abszolutista és mégis elfogulatlan: a haladástól el nem zárkozó.

# PAULER ÁKOS A PSZICHOLÓGIA FELADATAIRÓL.

Írta: HARKAI SCHILLER PÁL.

---

1. Minden idők nagy filozófusa a lelki életnek alapos ismerője. A böleselő az örök értékek utáni sóvárgásban az ember érzéki benyomásait, gondolkodási műveleteit és erkölcsi magatartását bírálja. Így a böleselő az emberi élményeknek és megnyilatkozásoknak kutatója lesz.

Míg minden más jelenségesoport — művelődés, csillagászat, gyógyítás — a filozófiai vizsgálódásnak egyes részterületeibe kapcsolódik, a lelki élet ismerete a filozófia egészének előfeltétele. Ezért vált el a tudományok fejlődése során oly nehezen és későn a lélektan a filozófiától. A filozófia és a pszichológia viszonya nem reciprok természetű. Míg a filozófia egy szaktudománnyal sem ápol olyan benső viszonyt, mint a lélektannal, addig a lélektan csak annyira kíván támogatást a filozófiától, mint a többi szaktudományok.

A filozófia feladata a szaktudományokkal szemben, hogy a szakkutatás számára általános irányelveket adjon, logikai eszközöket, célkitűzéseket és értékelveket. A szakkutató nem foglalkozik saját tudományának végső kérdéseivel, hanem a részletkérdésekbe mélyed. A tudományok feladatainak kitűzése, a tervszerű, közös célú kutatás irányítása az egyes tudományok hatáskörén túlvezet, ez a filozófia kötelessége. Leghivatottabban a pszichológiával szemben teljesítheti ezt a feladatát a filozófia, hiszen a pszichológia művelése minden böleselő számára nélkülözhetetlen. Kevés azonban az a böleselő, aki a filozófiának ezt a hivatását átértette és ápolta.

A múlt század közepén magára maradt és kísérletivé vált pszichológiát az uralkodó gondolatirányok magukkal ragadták és a fiatal szaktudomány célkitűzései, átfogó elméletei nem öntudatos irányításból, hanem szellemi divatok kényszeréből fakadtak. Müller Johannes és Helmholtz Kant szellemét szolgálják, Mach a pozitivizmusért száll síkra, James pedig a lélektanból kiindulva a pragmatizmushoz jut. Ilyenformán kezdetben az egyes szakkutatók egymagukban törekedtek filozófiai alapra; újabban azután egy-két filozófus aktív részt vesz a pszichológia (és a többi szaktudományok) irányításában. A pszichológia századunkban a legtöbb ösztönzést filozófus részről alighanem Bergsonnak és Schelernek köszönheti.

2. Senki sem látta *Pauler Ákos*nál világosabban a

filozófia kötelességét a szaktudományokkal szemben. Bevezetésében a szaktudományi kutatás nélkülözhetetlen kiégésítőinek nevezi az igazság természetének, az emberi cselekedetek és tudományos alkotások előfeltevéseinek felderítését. A szaktudomány nem haladhat szilárd léptekkel filozófiai támogatás nélkül.

Az összes tudományok legáltalánosabb filozófiai alapvetésén kívül miféle speciális irányításokat köszönhet a pszichológia Pauler Ákosnak?

Pauler nem szentelt külön tanulmányt annak a kérdésnek, hogy miben látja a pszichológia feladatát. Egyes megállapításai és megjegyzései azonban, melyeket műveiben elszórt vagy méginkább egyetemi előadásain és magánbeszélgetéseiben fejtett ki, olyan fontos ösztönzéseket tartalmaznak, hogy kidolgozásuk pszichológiai problémák öntudatosításához vezethet.

3. Paulernek mindig újra hangoztatott legfőbb követelése a pszichológiával szemben a tiszta leírás. Miként Bergson és Scheler, úgy törekedett Pauler az élményvilág közvetlen adatainak fizikai és fiziológiai ismeretektől meghamisítatlan leírására.

Pauler nemcsak öntudatosította ezt a követelést, hanem követte is. Már serdülő ifjúkorából való naplójában mély, elfogulatlan lélekelemzéseket találunk.<sup>1</sup> Szeretett rokona halálán búsulva, víg korecsmái zenét hall. A még gyermek lélekbúvár elesodálkozik azon, hogy a máskor vidámító nóta még búsabbá teszi.

Paulernek e talán első pszichológiai megfigyelésétől hosszú út vezet utolsó idejének egyik legkedvesebb gondolatáig, az evidenciaélmény elemzéséig. Ezen a hosszú úton Pauler a tiszta leírás követelményének minden nehézségével találkozott.

Tiszta leírást kell követelnünk és mégis a leírás fogalmak nélkül lehetetlen. Már pedig minden fogalomnak már előfeltevései vannak.

4. Ebből a nehézségből származik Paulernek egy második megállapítása a lélektan feladatairól. A lélektanban használatos kategóriák minden mértéket felülmúló módon durvák és képtelenek arra, hogy a lelki jelenségek végtelenül finom árnyalatait kifejezzék. Ha használható leírásokkal akar dolgozni a pszichológia, akkor mindennek előtt fogalmi eszközeit, kategóriáit kell kiesísztolnia és

<sup>1</sup> Idézve Kornis Gyula előadása nyomán, „Kezdet és vég“. L. jelen kötet.



kifejezéseket kell keresnie a lelki élet jelenségeinek megjelölésére. A nehézség persze itt megint abban áll, hogy fogalmakat csak sokrétű tapasztalati anyagból lehet leszűrni. A pszichológusnak éppen az a feladata, hogy ebből a cirkulusból, amit a leírásból adódó, viszont a leíráshoz már szükséges fogalmak képeznek, megtalálja a kiutat.

5. Csak akkor, ha meglesznek a tapasztalatból leszűrte leíró fogalmaink, lélektani kategóriáink, melyek képesek megfogni a lelki élet finomságait, csak akkor fogjuk megismerni az olyan szubtilis megnyilvánulásokat, mint a gondolkodás jelenségeit.

Hogyan folyik le a gondolkodás, mik a lélektani törvényei — ezek Paulert örökké nyugtalanító kérdések voltak. Különösen az a terület foglalkoztatta, ahol a tudás és a hit bizonyossága találkoznak, a minden gondolati műveletnél világosabb evidencia élménye.

Ennek az élménynek elemzését Pauler maga is megkísérelte.<sup>2</sup> Elemzése szerint többféle felismerési jelenséget különböztethetünk meg. Az intuíció által közvetlenül és egyedül önmagában ismerünk meg valamit. Az ítélet ezzel szemben anyaggyűjtő állásfoglalás. A megértés tartalmaknak céltudatos összekapcsolásában áll. A Külpe-iskola által felállított nem-szemléletes tudás fogalma ítéletek eredményét jelöli. Ezeknél a jelenségeknél jóval egyszerűbb a *ráébredés* élménye, amely hirtelenül fellépő megindulása bizonyos fajta ítéletkezésnek.

Valamely ítéletemről hirtelen felismerem, hogy az nem egyéb, mint valamely előfeltevésnek érvényesülése. Valami egyeből valami másnak általánosságára jutok. Az ilyen ráébredés vezet új autothetikus ítéletek alkotására.

A ráébredés lélektani folyamata arra a felismerésre vezet, hogy valamely tartalomnak megfelel egy másik tartalom, mint annak logikai előfeltevése. Fontos mozzanata a hirtelenség és a váratlanság. A ráébredés olyan logikai előzménynek hirtelen felismerése, melyre eddig egyáltalán nem gondoltunk. A ráébredés meglepődést vagy mély megilletődést vált ki az emberben.

6. Paulert nemcsak az élménykutatás érdekelte a pszichológiában. A pszichológiának a cselekvés (pl. az alkotás folyamata) is tárgya, nemcsak az átélés.

Pauler magában az élményben is a cselekvő mozzanatokat kutatta. A gondolkodásban és az érzékelésben

<sup>2</sup> Psychologia és philosophia. Magyar Psychologiai Szemle, I., 1928.

ugyanúgy aktivitást látott, mint a törekvésben és az élménytartalmak elemzését azért tartotta égető feladatnak, hogy a lelkiélet aktivitására fény derüljön.

Miként minden életnek, úgy a lelki életnek is a törekvésben látja az alapját. Törekvés nyilvánul meg akkor is, amikor érzékszerveink segítségével a külvilági tárgyak minőségét és alakját megragadjuk. Téves az a felfogás, amely szerint az ingerek hatására a benyomásokat elszenvedjük. Az érzékelés egész idegrendszerünk visszahatása az ingerekre.<sup>3</sup> Nemcsak az úgynevezett magasrendű érzéki teljesítmények (alak, ritmus stb.), hanem az egyszerű minőségeknek (az újkori filozófia szekundárius minőségeinek) megragadása is az élet aktivitásának eredménye.

Pauler Aristotelesre visszanyúló felfogása az érzékelés tan legújabb irányainak útját egyengeti. Megadja azt a mély filozófiai gyökeret, amely nélkül nincs szívós élete semmilyen elméletnek. Pauler feladatul tűzte ki és evvel öntudatosította a mai lélektan az a tendenciáját, hogy a lelki élet minden jelenségét és így a legegyszerűbbnek nevezett érzéki benyomásokat is mint aktív életfolyamatokat (a legtagabb értelemben véve) kell felfognunk.

7. Paulert az aktivitás külső megnyilvánulásai is érdekelték. Az alkotásról, cselekvésről, magatartásról sokat elmélkedett esztétikai és ethikai vonatkozásban. Ezeknek a diszciplinának ontológiai alapvetését a tapasztalati lélektanban kereste. Hogy ehhez a hivatásához méltó legyen a pszichológia, a magatartás kutatásában szigorúan a fenomenológia módszeréhez kell ragaszkodnia.

A régebbi lélektan megállapításai sok tekintetben laposak és elnagyoltak, mert túlságosan korán látott hozzá a magyarázathoz, sokszor még mielőtt anyagot gyűjtött volna. A gyermekek és az állatok magatartásában sokan eleve kész elméletek bizonyítékait keresték. Pedig pl. az állatok magatartását egyáltalán nem tudjuk emberi kategóriákkal megérteni.

Az emberhez leginkább hasonlító állatnak, a csimpánznak is sokszor teljesen megfoghatatlan a magatartása. Evvel kapcsolatban Pauler Köhler Wolfgang kísérleteit említette. Bonyolult feladat elé állítva a csimpánzt értelmese cselekszik. Most egyszerű helyzetet teremt a kísérletező, amely a majom számára is ismeretes volt. Mégis teljesen tanácstalanul áll ott és célra nem vezető

<sup>3</sup> Bevezetés a pszichológiába. Egyetemi előadások, 1928/29, I.

módon ismételteti a bonyolult feladathoz szükséges mozgásokat. Méginkább megdöbbenő a következő eset. Az egyik kisebb majom nagyon kényes arra, ha piszokba lép. Ilyenkor körülményesen kapargatja lábáról a sarat. Ugyanez az állat azonban nem riad vissza a koprofágiától. Látjuk tehát, hogy a majmok magatartásában antilogikus vonások vannak. A majmok mágikus világban élnek.

8. Érdekelni fog ebben az összefüggésben, hogyan vélekedett Pauler a lélektannak magatartási irányzatairól. Módszertani szempontból a modern irányzatok közül az alakelmélet mellett a behaviorizmus érdekelte őt legjobban. Az állat- és gyermekpszichológiában egyedül lehetséges módszernek tartotta a magatartás elemzését. De a felnőtt ember esetében túlzó álláspont, ha az élményelemzést mellőzzük.

Számos lélektani jelenséghez azonban a felnőttnél sem juthatunk hozzá pusztán élményelemzéssel. Lelki életünk csak részben öntudatos, aktivitásunk nagyobb részét öntudatlan lefolyású. Az akarati működés pl. akkor is hatékony, aktív, amikor nem éljük át. Ha valamit nem akarok tenni, akkor sem teszem, ha nem élem át ezt az akarást. Az akarati működés az ember magatartásában mutatkozik meg. Az akarat jelenségeire az vet fényt, ha a magatartást és az átélt öntudatos akarati élményeket együttesen elemezzük.

A behaviorizmus elméleti vonásait Pauler amerikanizmusnak tartotta. A mechanisztikus felfogás, amely reflexekből, szokásokból, próbálkozásokból, mint elemekből építi fel a magatartást, nemcsak teljesen idegen a pszichológiától,<sup>4</sup> hanem lényegében biológia-ellenes. Ez a felfogás a magatartást gépi történések mintájára képzelel, ami teljesen hamis. A mechanisztikus folyamatokat végző gép szintetikus úton áll elő és ha egy eleme elvész, a gép nem működik. Ezzel szemben az élő szervezet differenciálódás útján áll elő és sérüléseit regenerálja.

Miként az élő szervezet, úgy a lelkiélet is organikus egység. Ez az organikus egység az én élményében jut kifejezésre. Az egyéni én nyilvánul meg minden aktivitásban, ennek az énnak törekvése minden lelki jelenség.

9. Mik a lelkiélet legősibb törekvései? Pauler itt is programot ad az ösztönélet kutatójának.

<sup>4</sup> L. ugyanebben az értelemben Ranschburg: Behaviorismus und Psychologie. Archiv f. d. ges. Psychologie, 86., 1932.



Divatos egyoldalú tanításokkal szemben az emberi élet östörékvései nem merülnek ki a szexualitásban, vagy az érvényesülési vágyban, hanem legalább három tényezőt lehet megfigyelni. Az ősz tudásvágyat (kíváncsiság), az ősz eszelekvésvágyat és az ősz alkotásvágyat (pl. játék). Ezekben az ősi törekvési formákban közös mozzanatot pillanthatunk meg, az expanzióra való törekvést, küzdelemnek, örök változtatásnak árán.

Ez az expanzív küzdelem az értékek keresésére és megvalósítására tör, amit Pauler a lelki élet és az emberi lét alapvonásaként fed fel. Azt a lélektani magatartást, amit az értékkel szemben elfoglalunk, az eros szó jellemzi legjobban, a szeretet.<sup>5</sup>

10. Az a kor, amely nem egységes lendületben törekszik az értékek felé, amelyet nem az értékek szeretete vezet, a bomlásnak kora, amelyben az élet organikus egységének széthullása fenyeget.

A modern ember lelkét egységének széthullása kísérti,<sup>6</sup> ahogy a mai kor szellemi életében a teljes tájékozatlanság vigasztalan képe tárul elénk. Ez ellen a széthullás ellen állandó küzdelmet kell folytatnunk. Ennek a küzdelemnek a fegyvere a világnézet, amely menedék és program egyszerre, biztos életforma a fenyegető anarchia közepette. A világnézet a lelkiséghez tartozik és ezért minden ember kivétel nélkül valamilyen világnézetet alkot magának.<sup>7</sup>

Ebben a törekvésben a gyakorlati lélektan siethet a mai ember segítségére. Ismerve a magatartás, az érzelmi és a gondolati élet törvényeit, a gyakorlati pszichológus (politikus, nevelő) feladata, hogy a filozófussal egyetértésben aktuális értékeket tűzzön ki. A történelem irányadó nagy emberei kiváló pszichológusok voltak, akik értettek ahhoz, hogyan kell embertársaikkal bántani és azok magatartását az általuk hirdetett értékek felé irányították. Ma a történelemben öntudatos tényezők is belejátszanak. Korunknak szellemi irányairól öntudata van. A jövő kialakításába öntudatos tényezők is bele fognak nyúlni. A filozófia és a pszichológia feladatát ebben a kialakulásban Pauler Akosnak egy mondatával lehet jellemezni:<sup>8</sup> „Itt is a harmonikus együttműködés az az életforma, mely egyedül képes nagyot és maradandót alkotni.“

<sup>5</sup> A lelkiélet egysége. Egyetemi előadások, 1931/32, II.

<sup>6</sup> A modern ember lelke. Napkelet, 1929 május.

<sup>7</sup> A lelkiélet egysége. L. fenn.

<sup>8</sup> Psychologia és philosophia. L. fenn.

# PAULER ESZTÉTIKAI PROBLÉMÁI.

Írta: PRAHÁCS MARGIT.

Sokféle szempontból lehet vizsgálni Pauler Ákos ragyogó elmeével felépített filozófiai rendszerét, de ott, ahol a tanítvány áll szemben Mesterével, e rendszer továbbvivő, gondolkodásra ihlető hatása áll az előtérben. A pusztá ismertetés közönyösen siklik tovább a tartalom felett, mindenütt csak feleleteket lát, a felvetett kérdések magától értetődő megoldásait, az igazi visszahatást azonban várakozó, megtorpanó, nyugtalanító érzelmek kísérik, amelyek, mint az ingaórát a súlyok, a gondolkodást megindítják. Ez a visszahatás elsősorban szubjektív természetű, mint ahogy a filozófiai problémák mindig valami egészen személyes élményből fakadnak. Nem is a problémák pozitív megoldásában van minden filozófus tanításának igazi továbbvivő ereje. Olyan zárt rendszer, mint amilyen Pauleré, ebből a szempontból teljesen terméketlennek bizonyulna, ha tanítványai e rendszer bármelyik területén nem találhatnának problémákat, amelyek már beállításukkal ránevelnek a tudományos gondolkodásra, az önálló szellemi mérlegelésre.

Rendszerének szemszögéből Pauler esztétikai problémái is csak egyes téglák, amelyek az egész felépítésébe szervesen illeszkednek bele, de hogy az esztétikát a többi filozófiai tudományok mellett teljesen egyenrangúnak ismeri el, arról már művének bevezető sorai tanuskodnak. „A tudománynak a maga határtalan perspektíváival — írja Pauler —, megkapó szisztematikájával, mely az igazságok harmonikus összerendezéséből áll elő, esztétikai értéke is van. Azoknak az előfeltevéseknek rendszeres vizsgálatára is szükség van tehát, melyek a tudománynak mint *műalkotásnak* értékeségét is szabályozzák s ebből folyólag általában az alkotások önértékűségének természetére is fényt derítenek. Ez a feladata az esztétikának, mely tehát *éppoly szerves része a végső előfeltevéseket kutató filozófiának, mint akár a logika vagy az etika.*“ „Az alkotás éppen olyan lényeges funkciója az emberi szellemnek, mint akár a gondolkodás vagy a cselekvés, melynek nemi erőnk feleslegéből, de annak legjavából áldozunk.“

Pauler esztétikai problematikájában is érvényesíti azt a logikai tagozódást, ami az igazság természetéből folyólag szerinte minden tudomány problematikáját jellemzi. Az esztétikának is alapjában tehát négy problémája van. 1. Az esztétikai elemek kérdése: ezzel foglalkozik az

esztétikai határozmányok tana. 2. A relációk kérdésének itt az értékesség problémája felel meg. 3. Az osztályok problémáját az esztétikai eszmények és normák elmélete hivatott megoldani. 4. Az Abszolútum kérdését itt az a probléma képviseli, hogy mi az a végső tárgy, melynek abszolút esztétikai értékessége előfeltétele minden egyéb esztétikai értékességnek? Ebben a világos tagolásban tárgyaljuk mi is Pauler esztétikai problémáit, kiragadva azokat a főbb gondolatokat, amelyek vázlatos körvonalaikban széles távlatokat, lehetőségeket rejtenek az esztétikai értékelés kiépítésére.

Az a körülmény — írja Pauler —, hogy csak bizonyos tárgyak értékesek esztétikai szempontból, már magában zárja a tanuságot, hogy a tárgynak *bizonyos határozmányokkal* kell bírnia, hogy „szép“ legyen, amely szó gyűjtőnévként magában foglalja az összes esztétikai jelzőket. Pauler csak azokra az esztétikai határozmányokra mutat rá, amelyek különösen alkalmasak arra, hogy az esztétikai értékeléssel számára kiindulópontokul szolgáljanak. A műalkotás fő tartalmi határozmányát a *jellegetességben* állapítja meg. Az esztétikai tárgyban mindig kifejezést keresünk — mondja Pauler —, épp ennek sajátos megértése váltja ki tudatunkban az esztétikai tetszést. De a kifejezés már magában foglalja az egységes lelki tartalmat, vagyis az esztétikai tárgy egysége a kifejezés egységében nyilvánul meg. Egység és kifejezés azonban csakis a jellegzetesnek visszaadásában lehet. Az esztétikai tárgy azért kifejező, mert benne az ábrázolt tárgy egységes *lényege* nyilvánul meg és ez az egységes lényeg nem más, mint a tárgy jellegzetessége. Az, ami jellegzetes, az eo ipso egységes és kifejező. Az esztétikai szemléletben tehát mindig bizonyosfajta dualizmus van: a kifejező és a kifejezett dualizmusa. Ez kétféleképpen lehetséges: vagy úgy, hogy a kifejező a kifejezettet ábrázolja, vagy pedig a kifejező alkotás a kifejezettnek szimboluma.

Mit nevezünk jellegzetesnek? Jellegzetes az — mondja Pauler —, amiről felismerjük, hogy micsoda, vagyis megvannak benne azok a vonások, *amelyek állandóak és változatlanok*, nincsenek pillanatnyi helyzetekből folyó változásoknak alávetve, röviden: amelyek jellemzőek az illető tárgyra nézve. A művész tehát úgy ábrázolja vagy szimbolizálja tárgyát, ahogy annak lényegéből, egyéniségéből kifolyólag örökké lenni kellene. Ezért a művészi igazság mindig felette áll a változó valóságnak.



Akkor, midőn Pauler a jellegzetességben látja az esztétikai tárgy legfontosabb tartalmi határozmányát, tulajdonképen a modern karakterológiai kutatások legfőbb kérdéseivel állít szembe, amely kutatások eredményei legnagyobbbrészt a művészetekből táplálkoznak. Jól látja, hogy az emberi lélek és az egész emberi élet ismerete kisebb volna a költészet és a művészetek nélkül. Az igazi tudást ezen a téren csakis a közvetlen szemlélet útján nyert ismeret nyújtja. A művészek a legnagyobb fizionómusok, akik ilyen módon mutatnak rá minden dolog örök lényegére.

A legelső probléma, ami itt szemünkbe ötlük, hogy hogyan nyilvánul meg az esztétikai tárgy jellegzetessége? Azaz a kifejező és a kifejezett hogyan felelnek meg egymásnak?

Pauler metafizikájában a lényeg öntevékeny, cselekvő princípium s így, midőn a művészetek főfeladatát a lényeg visszaadásában látja, ebben már bennefoglaltatik az a belátás is, hogy a jellegzetesség, tehát általában a kifejezés, mindig valamilyen aktivitásra, tevékenységre utal, mindig valamiféle megmozdulásban, gesztusban válik felismerhetővé. A beszélt nyelv sem egyéb, mint kifejező mozgás, amely annál inkább szolgál irracionális élmények kifejezésére, minél több benne a mozgási elem. De minden kifejezés annál erősebb megmozdulást követel, minél inkább ölt érzelmi jelleget a kifejezendő tartalom. Az ember karaktere is csak kifejező mozgásokban szemlélhető. Az ábrázoló művészet, a festészet és a szobrászat, csakis ezeknek a kifejező mozgásoknak segítségével tud benső tartalmakat visszaadni. Az aremimika egy mozgásrendszer, amely az akaratnak csak részben alávetett. Ezek a mozgások idővel az arcon megrögződnek és alkotják azokat a karakterisztikus vonásokat, amelyek alapján következtethetünk az illető egyén jellemére. A benső minden izgalma, mozgalmassága fiziológiailag már eredetileg egy testi mozgásban nyilvánul. A konvenciótól mentes gesztus, mimika tehát természetes érzelmi nyelv, a bensőnek és a külsőnek közvetlen egysége. A benső feszültség vagy feloldás és ennek kitörése egy és ugyanazon időben elválaszthatatlan aktusban nyilvánul, a mimikai jelet tehát nem önkényesen tulajdonítjuk bizonyos benső tartalom kifejezőjének. Az újabb karakterológiai kutatások ezt a megismerést igyekeznek minél szélesebb körre kiterjeszteni. Nemcsak az arc, hanem az egész test mozgása jel-

lenző az ember benső lényére. Így lesz az egész emberi test kifejező nyelvvé, érzéki megjelenése a bensőnek, amelyet a hozzáértő szem le tud olvasni. Minden élőlénynek megvan a maga sajátos mozgása, ritmusa: embernek, állatnak, növénynek egyaránt. Tulajdonképpen az egész világot egy mérhetetlen jelbeszédnek tekinthetjük, amelynek belenézünk az arcába és kérjük, hogy az élet, a mozgás milyen lélegzete, a léleknek milyen titkos építő törekvése, milyen megnyilvánulása rejlik benne. A növények puha ritmusa, ahogy egy fűszál, egy virágzó gally meghajlik a szélben, az őserdő vadjainak üzőtt, jellegzetes járása, a civilizálatlan emberek mozgásának szabad nagy ritmusa, ősi, oldott nyugalma, folyók és tengerek hullámlása, felhők gomolygása, csillagok pályája mind egy-egy része az univerzum fiziognómiájának.

A kifejezés aktív jellegének érvényesítése különösen a művészetben bizonyul termékenynek. Midőn egy műalkotást jellegzetessége szempontjából vesszük vizsgálat alá, tulajdonképpen karakterológiai kutatást végzünk. Úgy tekintjük a műalkotást, mint alkotója karakterének, benső lelki alkatának legsajátosabb megnyilvánulását, mint benső életének jelentésített, megformált kifejező mozgását. A kifejezésnek az a módja, ahogy egy művész a maga benső világát kifejezi, ez a stílusa. Mi ennek a kifejezési módnak, ennek a stílusnak az alapja? Az alkotó művész lelke: a műalkotás az ő lelkének, az ő emberi egyéniségének megnyilvánulása. A stílust tehát teljesen a karakter mintájára foghatjuk fel. A művész veleszületett és tapasztalás útján szerzett sajátosságai alapján minden stílus mutathat egyéni és tipikus jellegzetességet. Ez a jellegzetesség vonatkozhatik nemcsak egyénre, hanem csoportra, egy fajnak vagy népnek tagjaira, életkorokra, egy pszichikai típusra, bizonyos korszakokra stb. Így jutunk az esztétikai vizsgálatok sarkpontjához: a stílusproblémákhoz.

A stílusproblémákra vonatkozó kutatások még legnagyobbreszt az esztétikusok jövő feladatai közé tartoznak. Így alig ismerjük még a művészi stílusok képző elemeit, változásának okait, keletkezésüket, összefüggéseiket, egyes típusaikat, nem is szólva a stílus kutatások vezérelveiről. Pauler esztétikája ezen a téren is megóv az egyoldalúságtól. „A stílus az alkotóból fakad — írja egy helyen —, tehát nem egyéb, mint a művész vagy a kor individualitásának nyilvánulása a műalkotásban. Végso

elemzésben abban a világ- és életfelfogásban gyökerezik, amely egyrészt a művész egyéniségéből, másrészt korának szelleméből fakad. Minden egységes világfelfogású kornak megvan a maga eredeti stílusa." Pauler ezzel saját maga tesz hitvallást a filozófia és művészet mélységes rokonságáról. A filozófusnak, aki az élet és a világ nagy titkaiba, örök problémáiba tekint bele, fel kell fedeznie, hogy a költészet és a művészet rejtelmes szépségei ugyanezt a mély megismerést célozzák. A művész egyéniségébe tehát lehetetlen behatolni világnézetének ismerete nélkül, amely megismerés természetesen az emberi lélek irracionális, érzelmi rétegeire is utal. Pauler tehát itt tudatosan fordul az egyoldalú formalisztikus esztétika ellen, amely a műalkotás ésszel megragadható elemeiben, tehát a látható vagy hallható formában látja a stílus kutatását egyetlen jogosultságát. Útmutatása tág teret nyújt a szellemtörténeti stílus kutatásoknak, ahol számtalan probléma vár még megoldásra. Az egyes világnézetek változása, racionális vagy inkább irracionális jellege milyen változásokat hoz létre a művészi kifejező eszközökben? A korszellem megnyilvánulása milyen összefüggéseket teremt az egyes művészetek között? (Stílusanalógiák kérdése.) Egyes korok uralkodó eszmeáramlatai milyen művészeteket hoznak különösképen előtérbe? Mi az összefüggés a korszellem és az egyes életkorok stílusa között? s így tovább.

De akkor, mikor Pauler a jellegzetességben látja az esztétikai tárgy legfőbb tartalmi határozmányát, ezzel már alapját veti esztétikai objektivizmusának is. Vagyis rámutat arra, hogy az esztétikai tárgy megértéséhez az is szükséges, hogy *fel tudjuk ismerni* azt, amit a művész ábrázolni vagy szimbolizálni akar. Más szóval a műalkotások méltánylásához okvetlen szükséges *bizonyos intellektualisztikus* elem: a megismerésnek bizonyos minimális tartalma, amely nélkül nem tudjuk, hogy a művész mit akar, vagyis amelynek hiányában éppen a műalkotás jellegzetességét nem ismerjük fel. Pauler megállapításában felmerül előttünk a kifejezés és megértés filozófiájának s ezzel együtt az esztétikának, mint *tudománynak* egész problematikája. Az utóbbinak létjogosultságáról ugyanis csak akkor lehet szó, ha Paulerrel egyetértünk abban, hogy az esztétikai tárgy szépségét nem a szubjektív beleérzésben, hanem magában a tárgyban találjuk fel, ami ennél fogva igényt tarthat arra, hogy szépségét, értékét mindenki elismerje. E szépséget tehát a szemlélő meglátja, de nem teremti,



valamint a tudós az igazságot felfedezi és megformulázza, de nem hozza létre. A tárgy akkor is szép — mondja Pauler —, ha senkisémm szemléli, vagy ha esztétikai értékét valamely kor nem ismeri még fel. *A szépség örökkévaló, mint az igazság és a jószág.*

Ha Pauler esztétikai objektivizmusának gyökeréig megyünk vissza, nem kerülhetjük ki a pszichológiai problémákat. Pauler az esztétikai tárgy értékességét függetleníti az ember elismerésétől, ilyen módon biztosítja általános, objektív érvényűségét. De mivel ez az értékesség mégis csak az emberi lélekben válhat *tudatossá*, vajjon nem volna-e mód arra, hogy objektív érvényességét ezen az úton is bebizonyíthassuk? Itt jutunk a kifejezés és a megértés problémáihoz: hogyan tudjuk megismerni a műalkotásban megnyilvánuló idegen lelket? Mit tudunk birtokunkba venni egy emberi lélekből? Mi lehet az ember az embernek és mi nem? Lehetséges-e egyáltalán az idegen lélek adekvát megismerése? Ki tudunk lépni önmagunkból? Tudjuk más szemével, más agyával is nézni a világot? Lehet-e ott elfogulatlanságról beszélni, ahol, mint egy műalkotásban, valami az érzelmeinkhez szól, tehát szubjektív énnünket érinti? Ebben az esetben tényleg csak ott lehetünk elfogulatlanok és tárgyilagosaak, ahol a dolog érzelmi szempontból nem érdekel minket. Az ilyen vélemény pedig, amely nem az egész énnünkől fakad, nem lehet értékes. Ezek szerint tehát igazat kellene adnunk a szubjektívisztikus álláspontnak, amely szerint mindig csak a saját élményeinkről számolunk be, ha egy műalkotásról véleményt mondunk, hogy mindig csak önmagunkról beszélünk, ha nincs erőnk — hallgatni. Ezt a felfogást, hogy ugyanazt az élményt ugyanúgy csak egyetlen lény élhet át, a lelki élet sajátossága, folytonos előrehaladása, hullámozása is támogatja. Az Én életem tapasztalatai, szenvedései, csalódásai, örömei, keresései, tévedései adják az Én életem egyetlen formáját. Az érzelmek, amiket átéltem, a hit, amit kiküzdöttem, az igazság, amire rájöttem, csak egyéni tapasztalatok útján volt lehetséges. Új életet mindenkor kezdetünk, de ebben az új életben a múlt minden élménye belejátszik. Kételyeink kínjait legyőzhetjük, de a kiküzdött hitben titkos bejárása van annak az átélésnek, amely tévedéseinkhez fűződött.

Ha már most minden emberi lélek egy egyéni, sajátos tapasztalatokból, veseszületett hajlamokból felépített világ, elválaszthatatlan individuális egység, hogy jöhet létre a

megismerő és a megismerendő lélek között az összeköttetés?

Ezekre a kérdésekre Pauler esztétikájában csak rövid utalást kapunk. „A műalkotásban rejlő lelki tartalmat — úgymond — utánaéljük, a mai pszichológia által még ki nem derített módon megérezzük, azaz beleéljük magunkat az alkotó lelkületébe s ennek nyomán ismerjük fel az esztétikai tartalom sajátos egységét.”

Itt nincs helyünk arra, hogy az idegen lélek megismeréséhez vezető összekötő szálakat kimutassuk, csak röviden utalhatunk a tapasztalati valóságra, amely azt bizonyítja, hogy igenis képesek vagyunk erre a megismerésre, hiszen ellenkező esetben semmiféle lelki dolog nem volna közölhető. A megértés pszichológiája, főképp a különféle lelki típusok kidolgozása az esztétikai kutatások szempontjából különösen termékenynek ígérkezik. Az emberi lélek összetétele megmagyarázhatatlan és misztikus; különös hajlandóságait, finom megérzéseit, egymással sokszor homlokegyenest ellenkező gondolatainak, érzéseinek százféle változatait, egymás ellen harcoló indulatainak sokaságát, változó hangulatainak csodálatos világát — amelyeket mindenki, mint lelki tényeket, önmagán észlelhet — éppen az idegen lelkekkel való érintkezés, harmónia vagy súrlódás tudatosítja. A minket körülvevő tapasztalati világ olyan tükör, amely magán keresztül saját arcunkat is megmutatja. Ilyen kölcsönhatás alapján ismerhetjük meg a műalkotásban rejlő lelket is. Mint ahogy önismeretünk fejlesztéséhez okvetlenül szükséges, hogy idegen lelkeket megismerjünk, akként bármely szellemi alkotásnak is csak akkor van értelme, ha az embernek az emberhez vezető útját egyengeti. Minden szellemi alkotás abban a hatásban válik öntudatossá, amelyet másra gyakorolt. Egy műalkotás genialis interpretálása gyújt világot arra, ami az alkotó művész lelkében is csak homályosan, ösztönös törekvés formájában élt. A művészetek története ebből a szempontból nem más, mint szüntelen hadjárat benső világunk minél teljesebb öntudatosításának meghódítására.

Ahogy azokhoz az embertársainkhoz állunk lelkileg a legközelebb, akik az önmagunkra való ébredést a legerősebb mértékben tudták felhívni bennünk s viszont azok az emberek közönyösek előttünk, akiknek öntudatosításunkban semmi részük nincsen, úgy a művészi alkotásban megnyilvánuló lelki tartalom is csak úgy jelent valódi élményt számunkra, ha ez valamikép önmagunkra mutat. Az összekötő szálak tehát nem úgy keletkeznek, hogy saját élmé-

nyeinket belevetítjük a műalkotásba, hanem *ebben* találunk. *ezen* ismerünk fel valamit, ami hozzánk szól, ami legmélyebb lényünket érinti. Az esztétikai értékek objektivitásának pszichológiai vonatkozásában is megvan tehát a maga megalapozottsága.

Akkor, amidőn Pauler nyomatékosan rámutat arra, hogy az esztétikai megállapítás nem pusztán érzelmi visszahatás, hanem valaminek a felismerése a tárgyon, ezzel azt akarja dokumentálni, hogy a lélek életében éppen úgy nem választható el a megismerés az érzelemtől és a törekvéstől, mint ahogy a műalkotás tartalma a formától. Az esztétika lényegszemlélet; a műalkotást a maga egyetlenségében és szabadságában nem lehet fogalmakkal kimeríteni. A szemlélet tiszta közvetlensége, a műalkotás misztériumának paradicsoma bezárul a világosan megszabott fogalmak előtt. Azonban Pauler is a nagy értéklátók közé tartozott, akik ezeknek az értékeknek elméleti megfogalmazásával, logikai körülírásával akarják őket mások előtt is érthetővé tenni. közkincesé tenni. Már pedig a műalkotást csakis racionális eszközökkel, vagyis fogalmakkal lehet kiemelni az egyesnek, az egyetlennnek szűk köréből az általános, objektív érvényűség szilárd talpazatára.

Az ismereti alap, ami minden esztétikai élvezéshez szükséges, nem más, mint az ábrázolt tárgyra vonatkozó bizonyos iskolázottság. Ezt az ismeretet a műélvező vagy önmagából meríti, vagy ha nem rendelkezik a kellő tudással, másnak ismereteire, azaz magyarázatára szorul. Ezt a hivatást tölti be a *műkritika*. Ezen a területen nyilvánul meg leginkább Pauler esztétikai objektivizmusának jelentősége. Ha a műkritikának az a feladata, hogy magyarázza a műalkotást, ezzel együtt értékel is, vagyis rámutat a benne rejlő szépségekre. De értékelni annyi, mint *normákat* alkalmazni. Az esztétikai normák jogosultságától függ a műkritika jogosultsága is, annak a kérdésnek eldöntése, ami a legszorosabb összefüggésben van az esztétikának, mint érték tudománynak elismerésével. Az alkotó művészek, akik maguk csinálják a művészetet s akik természetszerűen a legtöbbet szenvednek a hivatlan kritikusok „szubjektivitásától“, igen szkeptikusan nézik az esztétikai vizsgálatok tudományos igényeit, főképp esztétikai szabályok felállítását. A műalkotás nem szabályozható, mert a művész munkája annyira magán viseli egyéniségének bélyegét — mondják —, hogy azt nem lehet minden időre és minden korra vonat-



kozóan kötelező szabályokkal megkötni, ezzel a zseni szabadsága forogna veszélyben.

Ezzel szemben az esztétikai objektivizmus a műkritikában látja a műalkotás legelső öntudatosítását, amely az alkotás magyarázatával nélkülözhetetlen funkciót végez a műalkotás érvényesítésében. A műkritikus pedig csak akkor végezheti el feladatát, ha van mértéke az esztétikai tárgy becsének megállapítására, amelyet bírálatában állandóan és következetesen alkalmaz. Ezt a mértéket csak bizonyos esztétikai normák adhatják meg. A műkritika tehát nem egyéb, mint az esztétikai normák alkalmazása a konkrét műalkotások értékelésében. De honnan vegye a műkritikus ezeket a normákat? A tudásából, esztétikai kultúrájából és ízléséből, miáltal a műalkotás értékét jobban fel tudja ismerni, mint az, aki ezzel nem foglalkozott. Minél alaposabb a műkritikus tudása, minél sokoldalúbb az esztétikai kultúrája, általános műveltsége, annál jogosultabb az általa felismert esztétikai normák alkalmazására. Az igazi műkritikus nemcsak értékeli a műalkotást, hanem irányítja is a művész munkáját. Rámutat a gyöngéire s ezáltal a művészt önreflexióra, önkritikára, szóval öntudatosságra neveli.

Pauler ezek szerint a műkritikának nélkülözhetetlen szerepet tulajdonít az esztétikai élet kialakulásában. Művész és kritikus nem egymás ellen dolgoznak, hanem egymást kiegészítik: egyenrangú tényezői a műalkotás elismertetésének és a műélvezet létrejövésének. A kritika lényegében pozitív művelet: célja a konstrukció és nem a destrukció, a felfedett értékekre való rámutatás, ezeknek minél szélesebb körben való megismertetése. A műkritika tehát tulajdonképpen fontos fegyver az ellen a korlátlan individualizmus és relativizmus ellen, amely teljesen eltörli a határt az esztétikailag értékes és értéktelen tárgyak között. Ebben az esetben épp annak a jogcíme vész el, hogy valaki a maga egyéni alkotása számára elismerést követeljen annak nevében, hogy ez esztétikailag értékesebb mások alkotásainál. Norma lehetősége nélkül éppen úgy elvész a szépség, mint a jóság és az igazság fogalma, mert hiszen a szabályalkotás mindhárom téren nem egyéb, mint követett célok fogalmainak elkülönítéséből bármikor levonható gyakorlati tanulságok megformálása.

Pauler érvelése az esztétikai normák jogosultsága mellett teljesen meggyőző, sajnos azonban ezeknek gyakorlati megvalósítása az esztétikai határozmányok, kategóriák, általában az esztétikai értékelés ma még nagyfokú kidolgozat-

lansága miatt nagy nehézségekbe ütközik. Maga Pauler is elismeri, hogy a műkritika tragikuma, hogy minél inkább iparkodik a konkrét műalkotást normatív szempontoknak alávetni, annál inkább cserbehagyják a tudományosan kifejezhető normák s annál inkább kénytelen egyéni ízlésére támaszkodni, amelynek létjogosultságát a megbírált művész rendesen csak akkor hajlandó elismerni, ha az alkotásának javára dönt. Bizonyos specializálódáson túl a műkritika tudományos jellege éppúgy esődöt mond, mint az erkölestani kazuisztikának az az igénye, hogy megállapításai egyetemesen elismertessenek. Az esztétikai normák kifejtésében a tudomány csakis merőben *formai* szabályokat állíthat fel, amelyek az egyéni invenciót egyáltalán nem korlátozzák.

Az esztétikai értékelés intellektuális elemeire való rámutatás magától értetődő Pauler rendszerében, amelynek minden részletét a teljességre való törekvés jellemzi. Semmi seni állt ettől a rendszertől messzebb, mint az, érzéki élet szűk bőrtöne, vagy az érzelmek szétfolyó, homályos régióinak zsibbasztó relativizmusa. De Pauler ugyanakkor, amikor az esztétikai értékek elméleti megfogalmazását szorgalmazva, jelentős ösztönzést nyújt az esztétikának, mint értéktudománynak kiépítéséhez, a művészet végső értelmének kifejtésében Platonnak, a nagy költő-filozófusnak mély intuiciókban ma is utolérhetetlen tanítását követi. Minden emberi tevékenységre az elégedetlenség hajt. Minden emberi alkotás kiegészítése akar lenni a tökéletlen valóságnak. Az ember minden küzdelmének és szenvedéseinek csak úgy van értelme, ha ezzel mássá akarja tenni az életét, mint amilyen az őt ki nem elégítő eredeti állapot. A művészt, midőn a dolgok változatlan örök lényegét akarja kifejezni, az a sóvárgás hajtja, hogy a tökéletlen valósággal szemben olyan világot teremtsen magának, ahol kiemelkedve a mulandó élet fájdalmas sodrából, a dolgok a maguk tökéletességében, valódi lényegükben nyilvánulnak meg.

Pauler esztétikai platonizmusa, amely szerint minden művészet alapjában a tökéletesség után való világsóvárgás kifejezése, az érzelmeket legközvetlenebbül kifejező s a fogalmak útján legnehezebben megközelíthető művészetnek, az abszolút zenének misztikus birodalmában szolgál legértékesebb útmutatóul. A dinamikus formaelvől kiinduló zeneesztétika, amely a zenei forma lényegét a feszültség és feloldás, az expanzív és a centripetális erők váltakozásában látja, világosan utal arra, hogy a zene közvetlenül, forrongó mozgásenergiák összefüggésében, már önmagában hordozza

azt, amit kifejezni akar: minden emberi élet feszítő erejét, igazi ősmelódiáját, a tökéletesség után való világsóvárgást. A zenei stíluskutatás tulajdonképen nem más, mint azoknak az alapformáknak a kikutatása, amelyekben ez az örök értékeszme a maga különféle kifejezését megtalálta. Ebben rejlik a művészetek nyelvének objektivitása, időfelettsége, amely minden nagy alkotónál feltalálható, nincsen egy bizonyos stílushoz, korhoz, ízléshez kötve. „A nagy művész — írja Pauler Liszt Ferencről — felgyűjtja a világot, mert magával ragad minden emberi vágyat és sóvárgást, mely mindannyiunkban él és kifejezésre törekszik.“

Pauler, aki mindenben a változatlant, az egyetemet, az örökkévaló lényeket kereste, az esztétika legmélyebb alapjait is akkor fedte fel, midőn rámutatott arra, hogy lelkünk a művészetekben nemcsak relatív, mulandó tapasztalatokkal, de magával az Abszolútummal juthat közvetlen érintkezésbe. Ez minden esztétikai értékség végső alapja, amely ott él a platoni Erosznak nemcsak az észhez, hanem az egész emberhez szóló hatalmas mozgató erejében, abban a sajátos messzeségbevágásban, amelyet az ember a Szép látára az örök ideák, a tökéletesség világa után érez.





# PAULER ÉS A ZENE.

Írta: TÓTH DÉNES.

---

A filozófus és a filozófia tudósa: immár elmulaszt-hatatlan szükségesség ennek a két fogalomnak éles el-határolása. A filozófia tudósa a mult gondolatrendszerének szorgalmas feltárója, a gondolkodás történetének bűvára, aki történelmi távlatokból méri fel a nagy filozófiai rend-szereket, a filozófus a gondolat alkotóművésze, szenvedé-lyes hívő, elfogult a saját meglátásaival szemben. Számára a mult csak annyiban aktuális, amennyiben igazolja saját világnézetét: minden öbelőle indul ki és hozzá tér vissza. A görög filozófia nagy tisztánlátása: a filozófiát meg kell élni. Ez folytatódott a középkor gondolatvilágában. A filo-zófusnak, a szentnek és a művésznek ez a nagy egysége a reneszánszban bomlott meg, a polgári gondolkodás ter-mészete szerint került a nagy összefüggések szükség-szerűségének elismerését. Csak az a revizionista állás-foglalás, mely a legutóbbi évtizedekben a gondolkodás mezején, különösen a logika területén ért el új eredménye-ket, eredményezte a görög és a skolasztikus gondolkodás több irányban való rehabilitációját és nem utolsó sorban a sorvadásnak indult metafizika új tavaszba lendülését.

Mindezt szükségesnek véljük leszögezni, hogy Pauler lelkivilágához közeljutva, megérthessük az ő új (illetve nagyon is régi) filozófus-mivoltával oly mélyen kapaso-lódó vallásos hitét és a művészetekkel, különösen a zené-vel szemben mutatott bensőséges viszonyát. Az újkori gondolkodóknál, amennyiben együtt jelentkeztek is, orga-nikus összefüggés nem állott fenn ezen értéksíkok közt, a *filozófus* gondolkodott, az *ember* vallásosan érzett és sze-rette a művészeteket, mindezt pedig egymástól függetlenül. (Legalább is az ő hitük szerint.) Pauler újra a középkori ember szintétikus szemével lát: a Logikájában kiemeli a hit mozzanatának döntő jelentőségét a gondolkodás pszi-chikai struktúrájában és a zenében a skolasztika művé-szetbölcseletéhez hasonlóan, a világharmónia visszfényét látta. A zenéről szóló írásai a legszubjektívebb megnyil-vánulásai közül valók. Itt lép elő a zárkózott ember, itt teszi meg gyermeki hittel és őszinteséggel legegységibb vallomásait.

Hogy a művészetek közül a legbensőségesebb kapcsola-tban a zenével állott, annak oka egyéniségének muziká-lis adottságain kívül talán az emberi természetnek az az ellentétet, kiegészítést önkénytelenül áhítózó jellegzetes-

sége volt, amelynek értelmében a törvények mozdulatlan rendszere után — amellyel annyit foglalkozott — az azokat kitöltő dinamikus életet kívánta befogadni magába. A dolgok, amelyek statikus merevségükben mozdulatlanul állottak vizsgálódó elméje előtt, most mozgásukban a teremtésnek, a mindenség életének sajátos revelációját állították eléje. A πάντα πει szenzációja volt számára a muzsika, amely a legtisztább időélményt nyújtotta a maga intenzív végtelenségében. Itt is a végtelen felé való sóvárgása talált kielégülést, még pedig a zene anyagszerűtlenségénél fogva közvetlen kielégülést. Nem a muzsika, a maga tovább nem elemezhető zeneiségében volt a kiindulópont a zene felé vezető útjában, hanem a filozófia. Ezért az első muzsikuss, akivel benső jóviszonyba lépett, az a Liszt Ferenc volt, akit reflexiós hajlamai, irodalmi működése után az is megközelíthetett, aki muzsikáját közelebről esetleg nem is ismerte. Sajátságos, hogy Lisztet Wagnerhez kezdetben szintén világnézeti kapcsolatok fűzték, hiszen abban az időben Liszt még nem komponált, nem lehet tehát közös zenei tulajdonságokról beszélni. Wagner világnézeti elgondolás alapján jutott el a muzsikához, nem volt zeneisége olyan primárius, mint pl. Mozarté, számára a magát kifejezés vágya volt a döntő, a zenei kifejezés síkjára irodalmi és filozófiai működés után transzponálta át magát; de a Gesamtkunstwerk gondolata, amely egész életén át kísérte, jelzi, hogy egy sajátos határtehetséggel van dolgunk, egyben igazolja azt a pauleri elgondolást is, amely az értékek világának nagy egységét hangsúlyozza. „Ha zenész nem volnék, szent lett volna belőlem“ — írja Wagner és ez a sajátosság még nagyobb erővel jelentkezik Liszt egyéniségében, aki a papi életideált külsőségekben is igyekezett valóra váltani. Ő a művész és a szent együvértartozását még erősebben hangsúlyozta és Szent Ferenc harmadrendjének volt alázatos tagja. Liszt mélységes katolicizmusa volt az első kapocs közte és Pauler között. Lisztnek az ideálokba vetett rendíthetetlen hite mélységes meghatottsággal tölti el és ebben az 1922-ben megjelent munkában jelentkeznék először azok az érzelmi momentumok, melyek indítékul szolgáltak Pauler később mindjobban erősödő platonizmusa kialakulásához. Raffael ismert vatikáni stanzáján a föld felé mutató Aristoteles helyét talán Liszt szuggesztív hatása alatt a fölfelé, az örök ideálok felé mutató Platon foglalja el Pauler lelké-

ben. Valóban, végezetül nem marad más ezen a földön, mint egy kéz, mely rendületlenül felfelé mutat — ilyen értelemben hangzik el a végső akkord Liszt Ferencről írott könyve befejezéseképen.

Ebben a munkájában értékes gondolatokat találhatunk a programzenére vonatkozólag is. Helyesen látja meg annak lényegét, amikor arra a megállapításra jut, hogy a mű címe, programja nem szolgálhat a zenemű magyarázatául, mert a zenemű lényegét a maga autonóm zeneiségének szempontjából úgysem lehet fogalmi úton kifejezni, hanem a cím csupán a zenemű keletkezésének, annak a lelki beállítottságnak magyarázatául szolgálhat, amelyben az alkotó művész élt akkor, amikor ezt a művét létrehozta. Nem az alkotást magyarázza tehát a program, hanem az alkotót, illetőleg annak akkori hangulat- és gondolatvilágára utal. Liszttel kapcsolatban kiemeli a művész nagy etikai felelősségét is és itt nem mulaszthatja el taglalni a művész társadalmi, szociális helyzetét sem, amely az utóbbi évszázadban nagy változáson ment keresztül. Mozart, Haydn még főúri alkalmazott, akinek pozíciója alig különbözik egy komornyiktól, de a saját erejének, méltóságának és ezzel együtt nagy felelősségérzetének tudatára ébredt XIX. századi muzsikusként már méltó helyet kér a szellem arisztokratái között. Érzik azt, hogy eddigi elnyomott helyzetüknek legfőbb oka egyoldalú zenei képzettségük volt, ez pedig a zene nehezen megközelíthető nyelvvezete miatt nem biztosította a megfelelő tekintélyt, szükséges tehát magukat más oldalról is felfedni, megmagyarázni. Ez az oka annak, hogy annyit filozofálnak, esztétizálnak ennek a kornak jelentős zenei alkotói.

Pauler azonban igazságtalannak találta azt a kedvezőbb helyzetet, amelybe a fogalmi kultúrában is járatos művészek jutottak a csak zenei alkotószellemekkel szemben. Érezte, hogy előnyben részesíteni például Wagnert Mozarttal vagy Bachhal szemben csak azért, mert az előbbi magát irodalmilag is ki tudta fejezni: egyoldalú, tudománykodó beállítással. A művész értékelésénél nem lehet plusz annak fogalmi kultúrája, magasabb műveltségi foka, sőt ez az utóbbi tulajdonság némely esetben éppenséggel félrevezető tendenciájú lehet, mert alkalmas a lényeg elfedésére. Nevezetesen programadásában, szövegmegválasztásában és egyéb irodalmi és világnézeti konstrukciójában adhat a zeneköltő művének olyan beállítást, mintha



az a legnagyobb, legfenségesebb színvonalon mozogna, holott ez irodalmi atmoszféra mögött invenciótlan, lapos zenei anyag húzódnak meg. Különösen a vallásos irányú műveknél fordulhat ez elő, ahol már a végső dolgok nagyszerűsége, a liturgia fensége előlegezhet olyan értékelést, amelyre a mű önmagában nem is szolgált rá. Hasonló az eset a hazafias irányú műveknél. Pauler a filozófus szenvedélyes igazságkeresésével fordult azért élete utolsó éveiben ama muzsikuskok felé, akik „csak“ szonátát, vonós-negyest stb. írtak és magánéletükben, levelezéseikben sem mutattak az átlagtól elütő olyan jellegzetességet, amely arányban állott volna zenéjüknek nagyszerűségével.

Mozart lelke c. tanulmányában (Napkelet, 1933 jan. 1.) a kispolgár-zseni típusát rajzolja meg, felhossa példának Mozartot kívül Leibnizet, Kantot, Goethét. A kispolgárt — fejti itt ki — két vonás jellemzi: az állandó rendnek mindenek felett való szeretete és a világnézeti problémátlanság. Leibniz filozófiai optimizmusa, Kantnál az ész összhangzatos rendszere a harmónia nagy szeretetét tükrözi, amely a végső értelmet, a végső feloldás és megbékélés kategórikus imperatívusát jelenti. „Ezek a kispolgár-zsenik a mindenség nagy harmóniájának új szempontokból való felfedezői és boldog meglátói.“ Mozart számára kész, örök adottság: a kezdet és a vég a mindenség harmóniája. Nem harcol érte, mint Beethoven, hanem készen kapja. „Mozart lehozza a szférák békéjét, Beethoven felemelkedik ehhez.“ Idézi Mozart levelét librettistájához, Lorenzo del Pontéhoz: „continuo, perche il comporre mi stanca meno del riposo“ (folytatom, mert az alkotás engem kevésbé fáraszt, mint a pihenés). Ezt Pauler úgy magyarázza, hogy Mozartnál a szüntelen tevékenység már egy az isteni nyugalommal. Ez a magyarázat is élénken visszatükrözi Paulernek a platonikus gondolkodásmódba való mind erősebb elmélyülését, itt is a plotinosi abszolút mozgás gondolata kísért, amely a maga teljes felszabadultságában és szüntelenségében jelenti az abszolút nyugalmat.

Nagyon érdekes a Lisztről szóló könyvében kifejtett melódia- és ritmuselmélete. A zene — mint a többi művészet — sóvárgást fejez ki, a tökéletlen vágyódását a tökéletes felé. A melódia a sóvárgás és a kielégülés váltakozó lelkiállapotából áll elő, az az időköz pedig, amely a vágyódást és a kielégülést összeköti, alkotja alapját a

ritmusnak. Nem nehéz itt a ritmus és a logika kopulafunkciójának hasonlóságát megpillantani. Ez különben természetsszerűleg is folyik a pauleri logika karakteréből. hiszen amikor a gondolkodástant elválasztotta a tiszta logika fogalmától, akkor döntő lépést tett abban az irányban, hogy kialakuljon egy új tudomány, amelyet nevezhetünk a végső dolgok tudományának. Kant még nem ismerte el a logika létjogosultságát a művészet területén és megelegetett egy szubjektív definícióval, de ez az új logika, amely végeredményben a relációk tudománya, már teljesen új perspektívájában a művészetfilozófiai kutatások számára is új utakat jelöl ki. Noha a logikának ebben az új beállításában sem csúszott el sajátos területéről, a fogalmi gondolkodás síkjáról (mert hiszen így önmagából lépne ki), a gondolkodástannak, mint alkalmazott logikának elválasztása a tiszta logikától az utóbbinak egy újabb alkalmazási lehetőségét vetette meg: tudniillik a művészetlogikáét, amely az új matematikai kutatásokkal karöltve mind a művészetfilozófia, mind a művészi alkotás lélektana számára nyit új utakat.

Ez még szorosabbra fűzi a zene és a matematika rokonságát, a matematikus relációráismerése azonos az alkotó muzsikusként alkotásának első pszichikai mozzanatával. Mindkét esetben közös az intuitív relációráismerés aktusa, a zenei alkotótevékenység első mozzanatában még mentes a hangzáselemekről, vagyis még nem vált „zeneivé”: végeredményben csak tulajdonságokat és viszonyokat intuálhatunk mint legvégső megismerést. A tulajdonságtartalmak fokozottabb érvényesülése, amely a dinamikus felépítés pszichikai lehetőségét nyújtja, az a pont, ahol a zenei alkotás elválik a matematikaitól, itt válik zeneszerűvé az új objektum. A logika területéről itt az értékelmélet síkján lépünk át, jól látván, hogy a tulajdonságok felismerése és feldolgozása intuitív értékrendezés alapján megy végbe, egy bennünk preformált értékigénylés automatikusan kiválasztó aktusa segítségével. Az alkotás szüntelenül értékelő tevékenység.

Pauler Mozart egyéniségét jellemezve, egy felülről lefelé haladó vonalat rajzol, szemben Beethovennel, akit egy fordított irányú, alulról felfelé haladó vonallal jellemez. Mozart lehozza az ideák világát, Beethoven felemelkedik ide. Erősen szintétikus látásmódnak eredménye ez a meghatározás, egy egész élet koordináta-rendszerében

meghatározott vonaleredmény, mint egy életmelódia grafikonja. Ez a végső leegyszerűsítés, amely a matematika, filozófia, zene és a benne foglalt értékelés szerint a vallás nagy összefüggésének eredménye, ugyanannak a meglátásnak a közössége, amely a világmindenség összefüggő életét egy végtelen melódiában képzelte el, a „szférák zenéjében“. A platoni intuíció a középkori misztikus zenefilozófián keresztül nyúlik át ide, tisztább megfogalmazásban, de régi szépségének fényében.



# PAULER TÖRTÉNETSZEMLELETE.

Írta: MÁTRAI LÁSZLÓ.

---

Ha van némi igazság a közhelyben, hogy „a halhatatlanság ára: a halál“, akkor nagyjaink halálakor nem értelmetlen a szomorúságból előbátortalankodó kérdés: vajjon halhatatlan-e, akit elvesztettünk? Mert amennyire mosolyra késztetnek az Académie Française élő halhatatlanságai, annyira komolyan gondolkodóba ejt a tagadhatatlan tény, hogy az emberi szellem története ismeri a földi halhatatlanság fogalmát. Vannak az emberi kultúrának állócsillagai, akik nem enyésznek el, míg a szellem univerzuma valamiképen fennáll. Nagyot téved s teljesen járatlan a filozófia modern problematikájában, aki ezt a halhatatlanságot henye szóhasználatnak, költői fellengzésnek minősíti. Éppen az a sajátságos, hogy az „exegi monumentum aere perennius“ is több, mint költői elképzelés vagy jámbor óhajítás: az alkotás perennis volta reális, tapasztalható és tudományosan megközelíthető tény.

Kétségtelen, hogy vannak a kérdésnek olyan oldalai, melyek a vele való foglalkozást veszélyes vállalkozássá teszik és amelyek a gondolkodók nagy részét joggal tartják távol a vizsgálatától. A szellemtörténeti halhatatlanság kérdése ugyanis alkotó és alkotás viszonyán fordul meg, ez a viszony pedig lélektanilag, de még inkább filozófiai jelentésében teljesen homályos. Néha úgy látszik, hogy az alkotó szabados ura alkotásának, máskor épp ellenkezőleg: a mű a mesterre támad, megigézi és szolgájává teszi. És még jobban távolodik a racionális megérthetőségtől ez az alapviszony az alkotó halála után. A Mester eltávozik s a mű folytatja önállóan a maga addig is többé-kevésbé külön életét. S igen nehéz megtalálni e posthumus életelvet. Az egyoldalúan materiális magyarázat nem kielégítő: a mű anyagának fennmaradása korántsem elégséges előfeltevése a halhatatlanságnak, hisz anyagilag igen sok alkotás megvan még akkor is, mikor szellemileg már régen halott. Nem ad megoldást azonban az axiológiai magyarázat sem, amely szerint a művet a bennerejlő értékek tartják a szellemtörténet felszínén. Mert az értékek — legalább is az axiológiai érvelés szerint — valóságfeletti, időtlen fennállása semmiképpen sem magyarázhatja meg a halhatatlanság kifejezetten időbeli, változó és életteljes tényét, hisz inkább a halál mozdulatlanságával és végérvényességével rokon; az al-

kötés szellemi életét az értékekben való „részesedéssel“ magyarázni csupán feltevés, amit lehetetlen igazolni. Köztudomású, hogy a „történeti igazságszolgáltatás“ nem fedi teljesen az axiológiai követelményeket. Ezt az eltérést pedig az alkotás sajátos természete, önálló életelve szabja meg.

A filozófiatörténet eddigelé keveset törődött a filozófiai alkotásoknak ezzel a dinamikus természetével, hanem megelégedett annak a feljegyzésével, ami bennük külső, tételekben és formulákban továbbadható. Pedig a belső, elsődleges szellemet kellene megértenie, aminek a külső csupán kifejezése, amit minden kor a saját ízlése szerint érthet félre, ha nem ismeri a külsőleg megjelent gondolat belső mozgatóját. N. Hartmann tanítja ugyan, hogy a filozófiatörténet feladata nem az egyes tantételek megőrzése. De a megoldást úgy találja meg, hogy elvész a filozófus voltaképeni alkotása: a perennis problémataartalmainak történetének kutatását követeli. S ez még mindig túlságosan külső célkitűzés. Mert bár a problémamanyag csakugyan elevenebb, hatékonyabb eleme egy filozófiai alkotásnak, mint a tételekben való lecsapódása, még sincsen kötve szigorúan egy egyéniség lelki világához s így nem elégséges magyarázó elve az alkotásoknak a szellemi világban való továbbélésére. A probléma fennáll a gondolkodó születése előtt és a halála után is; valószínű tudomány akkor lesz belőle, ha valaki meglátja és próbálja megoldani. A filozófiatörténet igazi feladata tehát nem a megoldások, a tételek elkönyvelése, de nem is a problémák számontartása, hanem a megoldásért való küzdelem minél alaposabb megértése. S ha e küzdelemnek az alkotásban való nyomai derekasságot, gondolkodás-etikai kiválóságot árulnak el, akkor az alkotó elnyerte a szellemtörténeti halhatatlanságot még akkor is, ha tételeit rendre ledöntik az új idők. Mert a megoldásért való küzdelem maga már halhatatlan és folytonos az emberi szellem történetében s az újabb küzdők akarva-nemakarva belekapcsolódnak e szellemi kontinuumba.

Ezeknek a szellemtörténeti kérdéseknek a fontosságára az irodalom- és művészettörténet már régebben rábukkant s még tévedéseivel is (amit a filozófiai iránytű nélkül való múmisztika és héroszkultusz vet felszínre) jelzi a helyes utat. A filozófiatörténet csak legújabban próbál ebben az irányban elindulni. Annál meglepőbb, hogy Pauler Akos történetiszemlélete is rokon gondolato-

kat árul el. Látszólag ellene mond ugyan a modern szellemtörténeti látásmódnak, hogy „a filozófia története csak kritikai lehet“. De rögtön eltűnik az ellenmondás (amit első pillantásra a megértés és kritika szavak ellentétessége okoz), ha megfigyeljük Pauler történetírói praxisát. Itt rögtön kiderül, hogy ez a „kritika“ nem a történetietlen látásmódú mai embernek felületes ítélkezése a múlt holtjai felett, hanem ellenkezőleg: a történeti „megértés“ egyik legerősebb fegyvere. Általa válogatja ki Pauler a múltból azt, ami szellemtörténeti szempontból jelentős. „Sokrates, Platon, Aristoteles, Leibniz és Kant“ — találjuk a logika történetének összefoglalásában. Pauler világosan látja már, hogy az egyes gondolkodókat titokzatos szálak kötik össze s ez a szellemi összefüggés korántsem azonos a tanító és tanítvány tételekbe kapaszkodó laza láncolatával. „Hegel felveszi a metafizikai gondolkodás fonalát ott, ahol évszázadokkal előbb Plotinos elejtette“: a szellemi világ tértől és időtől független sajátos önelvűségének világos felismerésén alapul ez a látásmód.

Hasonlóképen modern és termékeny történetszemléleten alapul Pauler „Aristoteles“ könyve is. Kiderül itt, hogy a „redukció“ nemcsak a filozófiai diszciplinák módszere, hanem egyúttal a filozófiatörténész útja is. Felületes, aki e redukciót didaktikus fogalmi leegyszerűsítésnek minősíti, mely a történeti valóság kárára megy. Pauler, mikor az aristotelesi tételeket egy alapelvre igyekszik redukálni, éppen ellenkezőleg az aristotelesi filozófia legelkelkét kutatja, aminek a felismerése biztosítja aztán a későbbi tételek helyes értelmezését is. Kedvenc gondolata volt, hogy minden filozófiai rendszer megérthető egy alapintuícióból s ha erre nem bukkanunk rá, félreértésektől fog hemzsegni a leggondosabb interpretáció is. S ugyanez a gondolat tükröződik a modern francia filozófia történetéről tartott előadásaiiban is: előbb végigvezette a hallgatóságot az egyes tanok sokrétű tarkaságán s azután megkísérelte felfejteni az egyes gondolkodókat összefűző szálakat s kereste az „alapvető lelki beállítottságot, amely mindezen tanokban közös“. Hasonlóképen interpretálta (ezúttal fordítva járva be az utat) a modern ember lelkét is Bergson és Proust alkotásaiból.

E mozaikokkal jellemzett történetszemlélet elvszerűleg is kialakult már Pauler „Bevezetés“-ének legújabb kiadásában. Feltűnő újdonsága e kiadásnak, hogy a szaktudományok egészen a filozófia közelébe kerülnek: a szel-



lemfilozófia egyes ágai (szociológia, történetfilozófia, valóságfilozófia stb.) közvetlen kapcsolatot teremtenek a szaktudományok és a metafizika között. Itt találjuk Pauler történeti felfogásának elvi megfogalmazását is: „a történetfilozófia nem egyéb, mint a társadalmak kollektív élményeinek típusaira vonatkozó vizsgálat.”<sup>1</sup> „Az etika története sem egyéb, mint a platonikus abszolutizmus s a pszichologisztikus relativizmus harca”;<sup>2</sup> a minden idegyszálával platonikus típusú gondolkodó elismeri a másik típus *történeti* valóságát, sőt jogosultságát is. „E két álláspont valójában nem zárja ki egymást, sőt magasabb szempontból egyik a másikat kiegészíti.” Itt tűnik ki, hogy Pauler a filozófiának nem csupán logikai szaktudósa, hanem ennél sokkal gazdagabb, széleslátókörű „filozófus”, „sapiens” a szó igazi értelmében, aki ismeri és elismeri a valóság minden realitását. Éppen kultúrájának mélyen a történeti valóságtól kapott lendülete juttatja túl a történetietlen egyoldalúságon s midőn meghajol „a másik típus” realitása előtt, ez nem a szűklátókörű szisztematikus önkorrekcioja, hanem a mindent átértő „sapiens” mély bepillantása a „történetiség” változhatatlan igazságába. Mert az igazság előtt való meghajlás mindig fel-emeli a gondolkodót; ez az egyetlen mód, mellyel a filozófus felemelkedhetik saját típusa fölé s kiszabadulhat minden platonizmus és relativizmus, logizmus és pszichologizmus korlátaiból. Ez azonban csak azoknak a gondolkodóknak adatott meg, akik a maguk típusát mint végzet-szerű életformát tudják egész életükkel megvalósítani. Ez a történetiségnek eddigelé irracionális paradoxona.

Pauler történetiszemléletének e részletein túl még mindig feleletre vár a történetiségnek a filozófust leginkább érdeklő kérdése, a szellemtörténeti halhatatlanság. Mi az a mozzanat a történetben, ami a létezők ezer változása között, keletkezés és elmúláson túl is továbbél, hat, fennmarad? A feleletet tételekben megfogalmazva nem találjuk Paulernél, de életművét egységes egésznek fogva fel, megtalálhatjuk, mint munkásságának előfeltevését. (A pszichológusra vár annak felderítése, hogy miért hallgatta el Pauler az expressis verbis feleletet.) Ha Hegelre vagy más szisztematikus elmékre gondolunk, kétségtelen, hogy Paulernél sem mellékes a filozófiai diszciplínák

<sup>1</sup> Bev. III. kiad., 175. l.

<sup>2</sup> U. o., 113. l.

egymás után való következése. Könnyen megérthetjük, hogy a logika sorrendben az első a „Bevezetés“-ben. Logikus az is, hogy az ideológia az egész művet betetőzőn, leghátul következik. De feltehetjük-e, hogy a közbeeső három diszciplína — etika, esztétika és metafizika — csak véletlenül követik egymást a Pauler megadta sorrendben? Nyilván nem. A szisztematikus gondolkodóknál minden rendszertani helynek megvan a következetes jelentősége s Hegel rendszere például teljesen összeomlana, ha a dialektikus hármasság két fázisát a rendszer bármelyik részletében feleserélnők. Éppen a rendszeralkotók azok, akik nemcsak tételeikkel beszélnek a tényekről, hanem azáltal is, hogy egyszerűen megjelölik helyüket a rendszerben. Mit jelent tehát Paulernél a „közbenső“ három diszciplína rendszertani egymásutánja?

Leghelyesebb a középső tagot szemügyre venni: hogy kapcsolja össze az esztétika az etikát és metafizikát, mi-féle jelentősége van e rendszertani egymásutánnak? Az esztétika az „emberi alkotások értékéről szóló tudomány“. Ez a meghatározás kérdésünk szempontjából döntő jelentőségű; az utána következő esztétikai tételek csupán esztétikai érdekek s bármily értékesek is e szempontból, a perdöntő szisztematikai kérdésre nem felelnek meg. Nyilvánvaló, hogy Pauler nem akart részletes esztétikát írni, de rendszere nem lett volna teljes, ha röviden nem jelöli meg az esztétikai problémák szisztematikai helyét. Ez a megjelölés viszont többet mond száz finom esztétikai részletmegfigyelésnél és tételnél.

Következik e megjelölésből, hogy az alkotás többletet tartalmaz a tettel szemben. A tett nemcsak marad, etikai értékét megtartja akkor is, ha százan követik is el; az alkotás egyéniséghez kötött, szinguláris jelenség. A cselekedet együtt enyészik el (vagy még előbb) a cselekvővel, az alkotás túléli alkotóját. Erkölcsösnek lenni mindenkire kötelező, a produktivitás isteni adomány. Ennek megfelelően a tett szigorúan determinált köteletség, az alkotás viszont ajándék, amellyel az alkotó nem tartozást ró le, hanem újat, addig ismeretlent, tehát elő sem írhatót „alkot“. Nyilvánvaló az erkölcsi ember „tehetetlen“ volta az erkölcsi törvénnyel szemben s az alkotó szuverénitása saját alkotásában. Kétségtelen, hogy Pauler az esztétikai kérdések elsősorban ebből a szempontból érdekelték: hogyan lehet összekapcsolni a tettek mindennapi világát alkotások által az egyénfeletti létezés meta-

fizikai régiójával? Igen jellemző, hogy „Liszt Ferenc gondolatvilágát” szigorúan az alkotás szempontjából vizsgálja s minden etikai rigorizmusa mellett is böles esztétikai belátással mellőzi e művészet ellen tehető erkölcsi kifogásokat. „A nagy emberek az adott valóságnak nagy kiegészítői abban az irányban, melyben azt tökéletlennek érzik” — állapítja meg itt Pauler s e megállapításával kapcsolja össze az esztétikát a metafizikával. A tett fenn tartja a világot, az alkotás előbbre viszi; a tett determinált a kötelesség által, az alkotás alkotás-jellegében indeterminált. A tett múlandó, az alkotás halhatatlan, míg a „valóság” el nemenyészik.

Pauler esztétikája tehát több, mint a szépség elmélete, vagy a művészet filozófiája. Szisztematikus helyével hallgatagon, de félreérthetetlenül felel a történeti halhatatlanság kérdésére. Az „alkotás” sajátos kritériumai tartják az „embert” a szellemtörténet felszínén. Kötelességként elő nem írható valóságok alkotása juttatja el az „embert” a halhatatlanság metafizikai régiójába. Halhatatlan a „nagy ember”, aki az „adott valóságot kiegészítette ott, ahol azt tökéletlennek érezte”.



# PAULER TRAGIKUS ÉLETÉRTZÉSE.

Írta: PROHÁSZKA LAJOS.

οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.  
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμαὶ χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη  
τηλεθώσα φύει, ἕαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·  
ὥς ἀνδρῶν γενεή ἢ μὲν φύει, ἢ δ' ἀπολήγει.

Ilias VI. 146—149.

Az enyészet mélységes fájdalma panaszklik a görög-ség nagy alakítójának busongó szavaiból: Olyan az emberi élet, mint a falevél... Elhervad, lehull s ha nyomán új hajtás rügyezik, ez is csak addig marad az ágon, míg lesodorja onnan a szél. A keletkezés és elmúlás daimonikus árháiban állunk, aki megszületik, pusztulásra van ítélve, a Moira nem hőköl vissza az isteni hős Achilles ifjúsága előtt sem, mint ahogy az erős Heraklest is elnyeli a sötétség birodalma.

Homeros ajkán a halálborzadály kiáltása is az élet és a valóság dicsőítő himnuszává válik. Az élet a halál közellétében a legszebb: mert elmúlik, azért érdemes élni. Keletkezés és elmúlás ugyanegy szférához tartoznak; a halál „az álom ikertestvére”; nem ismeretlen rém tehát, hanem az élet negatív arca, amelyet mindig látunk és eltorzulása csak ott feltűnő, ahol nem várjuk, ahol az élet-erő teljességében dobban ránk. Ezt érezte és tulajdonította az antik lélek az istenek irigységének és pártosságának, amely egész nemzedékeket romlásba tud dönteni. A pusztulás e végzetszerűségének tapasztalása, amely nem belülről, az élet akaratából, hanem mindig valaminő daimonikus megszállottságból keletkezik, kelti fel a cselekvőben és szemlélőben egyaránt az *epikus tristitia* érzését. Fájdalmas és szomorú az elmúlás, mert benne nagy nivellálódás fejeződik ki: a hősnek is el kell némulnia, mint ahogy maga a heroikus korszak is elérkezik a véghez. De mégis valami nagy megnyugvás, biztonság — *létbiztonság* — érvényesül ebben az epikus szomorúságban. A halál nagy realitás; bárhonnan és bármikép is jöjjön, benne az antik ember elkészül önmagával, mögötte nincs kérdőjel, egy másféle realitás sóvárgása. S lényegében ezt a tiszta epikus szomorúságot ébreszti a görögök tragikus költészete is. Az antik tragédia — bármily paradoxonszerűen hangozzék is — nem a tragikus életértzés szülötte, hanem a homerosi epikus kozmosz életfelfogásán épül fel, ennek úgyszólván csak kultikus továbbformálását jelenti.

A halálos kimenetel itt is végzetszerű, valahonnan kívülről, idegen s ellenséges indulatú hatalmak birtokbavételéből folyik, tehát szükséges és természetes, hozzátartozik a kozmikus rendhez, úgy is mondhatjuk: a konfliktus nyomában következik, de nem a konfliktusba sodort élet gyökereiben rejtőzik. Antigone vagy Ödipus romlása lét-helyzetükből fejlődik ki, de a pusztító erők nem az ő saját létük rétegeiből fakadnak fel. Csak így lehetséges, hogy a halál valóban megoldja a konfliktust. Ezért megnyugtató: benne a létegyensúly helyreáll, míg ahol igazi tragikus életérzés van, ott a konfliktus a halállal sem szűnik meg, sőt ott éppen a halállal érezzük a létet igazán fragmentumnak. Ez magyarázza egyúttal az antik katharxis elméletét is, amelynek megértésén évszázadok óta hiába fáradozunk, mert mindig a modern tragikus életérzés alapján közeledünk feléje. Megtisztulni csak attól lehet, ami kívülről ér bennünket, de nem attól, ami saját természetünknek úgyszólván logikus fejleménye; csak attól, ami bennünk, de nem, ami belőlünk folyik. Ezért a katharxis a szenvedésnek, a halálos küzdelemnek egy szimbolikus cselekményben való megigienlését jelenti. Ez azonban csak ott lehetséges, ahol valósan helyezkedünk a létbe, ahol tudjuk, hogy a megszállottság, a kívülről ránkötő hatalmak pusztító akarata bennünket is elérhet, s ezért valóban csak itt szabadulhatunk tőle egy szimbolikus passióban. S végül maga a filozófia is, a görög szellemnek e harmadik nagy önmegvalósulása, lényegében ennek az epikus világérzésnek talaján áll. Ha olykor látszólag szembe is fordul vele, alapjaiban mégsem formálja át, sőt inkább szélesebb, egyetemesebb, mert fogalmi támasztékot ad neki. A platoni idea ennek a kozmovitális érzésnek legjellemzőbb fogalmi hiposztazisa; mint ősvalóság, mint egyedüli valóság ez a létbiztonság horgonya, mint mintakép a rendnek, a fénynek, a világosságnak alakító princípiuma. Ezért a keletkezés és elmúlás a sötétségnek, az apeironnak, a μη ὄν-nak birodalmába tartozik; nem férhet kétség hozzá: a kozmikus rendet egészíti ki ez is, de szembenáll vele, mint a létezés negatívuma, mint az alakíthatatlanság árja. S éppúgy az aristotelesi forma is a létezés fokozatos tökéletesedésének mozgatója, amely önmagának folytonos túlszárnyalásával a kozmoszt egyre közelebb hozza a végső mozgató, a tiszta aktuális létező, az istenség felé. A nem-lét itt sem az abszolút semmi, hanem inkább csak a lét hiánya, στέρησις, a formáltság-

tól, mint pozitívumtól való megfosztottság, tehát éppúgy hozzátartozik a kozmikus rendhez, mint a mítosz daimonikus árnyékbirodalma az olimposi fénylő istenek életvalóságához. Ellenben maguk a létezésnek formáló princípiumai a lényegesek. Ameddig a létezés plasztikusan alakítható, addig terjed a valóság köre; a többi *μη ὄν*, vagy *δυνάμει ὄν*, tehát nem lényeges lét. Ezt a létezésnek szilárd, megingathatatlan elveitől alakított léteezést nevezhetjük a görög szellem epikus szubsztanciájának. A tragikus felfogást, amely szerint maga a lét is a „levés“ tovaragadó örvényében áll; amely szerint a keletkezés és elmúlás formálja magát ezt a létet is, tehát a folytonos és feltartóztatathatatlan formafeloldásban, formafelbomlásban mintegy belülről önmagát adja fel, a görög filozófia — legalább is klasszikus képviselőiben — éppoly kevésbé ismeri, mint Homeros vagy a tragikusok. A keletkezés és elmúlás gondolatának mindig a tragikum közelébe sodró elhatalmasodásától a görögséget megóvta a létezés nagy pathosza: az Eros, a plasztikus alakításnak a vágya. Ez az Eros, amely az egész görög életet kezdeteitől fogva áthatotta, míg végül a filozófiában vált öntudatossá, a tragikumkiküszöbölő a létből.

Pauler Ákost a keletkezésnek és elmúlásnak tipikusan görög gondolata egész életében folyton, mélyről és kínzóan foglalkoztatta. De bár egész filozófiája a görög szellemmel való telítettségéről tanuskodik s éppen metafizikája nagyszerű erőfeszítés az aristotelesi metafizikai elvek érvényesítésére, a keletkezés és elmúlás problémájának felfogásában mégsem görög, hanem jellemzően modern. Modernné teszi pedig éppen a létezésnek tragikus magyarázata.

Lét és tragikum elválaszthatatlansága ma már nem szorul igazolásra. Hogy a tragikum a maga lényege szerint metafizikai természetű s így szükségképen sokkal tágabbkörű, mintsem az a tragikumnak pusztán esztétikai objektivációiban kifejezésre juthat, azt csak a metafizika iránt teljesen érzéketlen korok vonhatták kétségbe. Ezt a metafizikai tragikumot azonban a modern kor fedezte fel, a tragikus életérzés a modern ember kizárólagos sajátja. Ismételjük, nem azért, mintha a görögség a lét „tragikus“ oldalát nem látta volna. Sőt nagyon is a mélyére látott, de épp ezért másként fordult vele szembe, kívülről fenyegető hatalmat tapogatott benne, amelynek pusztítását epikus szomorúsággal szemlélte, azonban a



tragikus életérzést kiküszöbölni igyekezett magából. A letális végnek azt a rettenetét, amely Hamlet utolsó szavai-  
ból zúg felénk: „a többi — néma csend“, csak a modern  
lélek élheti át a maga megoldhatatlan, kiengesztelhetet-  
len sívárságában.

Amíg azonban ez a tragikus életérzés kialakulhatott, a görögségtől lélekben messze el kellett távolodnia a nyugati emberiségnek. Ennek az eltávolodásnak első lépését kétséggkívül a kereszténység életérzése jelzi. A kereszténységben mindenekelőtt a halál ténye irreálissá válik. Nem a testi elmúlás az igazi halál, hanem a lelki halál, az örök kárhozat. Numquam erit homini peius in morte — mondja Szent Ágoston — quam ubi erit mors ipsa sine morte (De civ. Dei XIII. 11). Ezért ez a lét sem igazi lét, hanem csupán előkészület, próba az igazi létre, amelynek kapuit éppen a halál nyitja meg. A teremtet világot Isten nem önmagából, hanem a semmiből hozta létre és ezt a negatív eredetét éppen a mulandóság fejezi ki: ha nem tartaná fenn az isteni akarat, menten a semmibe hanyatlanék vissza, tehát szükségképen mindig minus esse a Teremtő summe esse-jével szemben. S épp itt rejlik a nagy fordulat, amely a keresztény életérzést az antiktól áthidalhatatlanul elválasztja. A platoni ideák — minden transzcendenciájuk ellenére is — még mindig ittlétet fejeztek ki, mondhatnók ezen a földön voltak, ennek a világnak lényegét jelentették. A platoni dualizmus mindenképen tellurikus dualizmus; az idea a „közvetítő“ a mulandó és az örökkévaló világ, a κόσμος αἰσθητός és a κόσμος νοητός között és ezért szükségképen intellektuális közvetítő: a fogalomban megragadott „létezés“ ezt a földi létet van hivatva lényegessé tenni. A kereszténység ellenben éppen ezt a két világot szétszakítja egymástól. Az igazi lét így sziderikus távolságba került és ami ittmaradt, az a „minus esse“ világa volt, a keletkezése és elmúlása. S itt, ebben a szétszakadtságban tűnik fel először az igazi tragikus életérzés, a menthetetlen vesztes tudata. Mert a két világ szétszakadásának eredendő oka egy ősi akarat tény: a kreatúra eltávolodása Istentől, a bűnbeesés. A halál büntetése e földi létnek, amely ily módon szükségképen tragikus, mert a Teremtő eredeti szándékai szerint örökkévalónak kellene lennie, azonban az ősbűnnel egyszersemindenkorra elvesztette ennek lehetőségét és ennél fogva pusztulnia kell. Ez a világ tehát az igazi léttől el-  
esett világ s ezért a kettő közti közvetítés sem történhetik

többé fogalmi úton, intellektuális közvetítőkkel, hanem ismét csak egy akarati, egy kegyelmi ténnyel: a megváltással. Isten váltja meg a világot, de ez a megváltás csak úgy mehet végbe, ha maga az Isten is magára ölti ennek a létnek, a minus esse világának nagy tragédiáját: a halandóságot. A megváltás ténye kiküszöböli a tragikumot, — nem ebből a földi létből, mert ez menthetetlenül pusztulással bűnhődik az ősbűnért, hanem az igazi lét számára, amelyet a tőle elesetteknek újból lehetőségessé tesz.

A földi lét tehát tragikus, ámbar ez a tragikum nem az igazi lét honában folyik. Tulajdonképen nem is igazi tragikum, mert a megváltással a halál irreálissá válik. Sokszor mondták és joggal, hogy a hívő keresztény nem ismeri a tragikumot. Számára az élet nemcsak *cursus ad mortem*, hanem éppen ezzel futás az igazi lét felé, sietés az örökkévalóságba, amelyből az Eucharistia, a megváltás tényének ez az állandó ismétlődése, neki már e földi létben, ha csak pillanatokra is, ízelítőt ad. Ezért nem jutott el a középkor az igazi tragédiához sem; tragédia helyett — ahogy Paul Ernst találóan megjegyzi — *theodiceát* fejlesztett ki; a hatalmas *Summák* ennek éppoly emlékszerű bizonyítékai, mint a dantei nagy allegória. Ámde a tragikus életérzés végkép mégsem volt kiküszöbölhető. A remény és a vigasz, amely a megváltásból sarjadt, a mélyén mindig lappangó kétségbeesést és bizonytalanságot takart: a méltatlanság félelmét. A tragikum épp a halál irreálitása folytán átnyúlhatik az igazi létre, a túlnaíra is. A halál tehát nem megnyugtató, nem konfliktus-megszüntető, mert mindig nyitva áll a nyugtalanító kérdés: öröklét, Isten közelről való szemlélete, vagy pedig örökhálál, ahol vagyon „üdvöltés és fogakesigorgatása“.

A középkor egész kultúrája a két világról való sajátos felfogáson épül fel és a középkori ember életérzését is ez a felfogás határozza meg. A modern kor szelleme akkor születik meg, amikor a lázadás e két világról való felfogás ellen megindul, amivel a középkor életérzését is — látszólag — alapjában megváltoztatta. Ez a lázadás elsősorban abban nyilvánul, hogy a közvetítést a két világ közt mindinkább kiiktatja a valóságból. Nincs szükség közvetítésre, nincs szükség megváltásra, mert csak egy világ van: ez a miénk. A modern kor tehát az igazi létet ismét az ittlétben keresi, ámde az elszakadt *κόσμος νοητός*-nak ez a visszatérése a keletkezés és elmúlás világába korántsem hasonlatos a görögség megoldásához. A keresz-

tény középkor századait nem lehetett büntetlenül átalépni. A kereszténység léttudatában ez a világ, az *ittlét*, már tisztán a keletkezés és elmúlás világa, amely a bűnbetés következtében szükségképen tragikus; ámde van Túlnan, az igazi lét hazája és a megváltás ezt számunkra lehetővé teszi. A modern felfogás megfordítja ezt a viszonyt és a lényeges létet immanenssé téve, a keletkezés és elmúlás világát emeli az igazi lét rangjára. Az *ittlét* lényege éppen a keletkezés és elmúlás; a Túlnant ezzel elejti, a mulandó lét tragikumát ellenben itt fogja. Ettől fogva jelenik meg a tragikum mint magának a létnek konstitutív tényezője. Itt, ebben az egyedül lényegessé átmínősített mulandó létben válik a tragikum is igazi, mély, legyőzhetetlen tragikumná. Most lesz ez a folytonos keletkezésnek és elmúlásnak árában tovasodródo lét az örök félelem tárgyává és a halál, amely mindennek végét jelenti, értelmetlenül lesújtó brutalitássá, a létezés katasztrófájává. A félelem a nem-léttől, a semmitől, a „néma csendtől“ — ami úgyszólván csak pozitív formáját jelenti a halhatatlanság tagadásának —, ez a modern tragikus életérzés ütőere. Hányódás, tépettség, nyughatatlanság, mindenfelől tátongó örvények megpillantása: ez a modern ember sorsa. Senki sem fejezte ki ezt az állandó létbizonytalanságot, ezt a metafizikai elmagányosodást reménytelenebb kétségbeeséssel és megrázóbban, mint Pascal: *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*, — e végtelen tereknek örök csendje rémülettel tölt el... Ez a rémület, haláliszony a modern ember alapérzése, ez az egyetlen kísérő, amely mindenütt szembenéz vele, kegyetlenebbül, mint az antik Moira, ijesztőbben, mint a keresztény középkor örök kárhozata, mert ez a — Semmi. Míg a görögség ebből az itteni létből tudott zárt, „epikus“ totalitást alakítani; míg a kereszténység számára a lét a túlnanban kerekült ki totalitássá, amelyre az itteni allegorikusan mintegy ráutalt; addig most, a keletkezés és elmúlás, a formák egymást-száttörő világában nincs, nem is lehet totalitás, a lét szükségképen töredékes marad, a halál katasztrófálisan beléje ékelődik, úgyhogy az egész kozmikus folyamat egy nagy tragédia. „Az utolsó jelenet véres, bármily szép volt is egyébként a színjáték. Végre is földet szórnak a fejünkre és vége mindennek.“

Bármennyire homlokegyenest való ellentétet jelentsen is ez a modern létfelfogás a középkori kereszténnyel szemben, kialakulásában mégis olyan motívumokra épül,



amelyek a keresztény életérzésben gyökereznek, amelyeknek transzcendens irányát azonban a modern ember erre a világra fordította, tehát úgyszólván naturalizálta őket. Főleg két ilyen motívum érvényesülése szembeszökő: a mechanizációé és a szubjektivitás sajátos értékeléséé. A mechanizáló törekvés a középkor aközmisztikus életérzéséből hajtott ki. Ez a világ nem igazi otthonunk, csak siralomvölgye; ezért a görög kozmovitális életérzés helyébe lép a zsidó eredetű regimentális akarat: amennyiben mégis ehhez a világhoz is tartozunk, annyiban úrrá kell válnia a léleknek mindazon, ami ezt a mulandó világot képviseli, tehát a testen, általában minden „puszta“ életnyilvánuláson és a természetben. Az életnek és a vérnek ez a szellemi erejével való kérlelhetetlen megrendszabályozása azonban — amely a keresztény aszkézisben jutott legtisztább kifejezésre — szükségképpen ennek a földi létnek bizonyos elmechanizálásához vezetett. Kétségtelen ugyan, hogy a kereszténységben úgyszólván már kezdetől fogva egy vitalisztikus törekvés is érvényesült, amely ezt az egész ittlétet végeredményben egy nagy Telos, a jövő élet szolgálatába állította s főleg a szentségek által kiemelte megköötöttségéből. Nem hagyható továbbá figyelmen kívül, hogy az antik szellem fokozatos recepciója során, ahogy az elsősorban a nagy skolasztikusoknál végbement, a vitális szempont a regimentálissal szerencsés egyensúlyba került. Azonban a középkor életérzésében általában — a két világról való felfogásnak megfelelően — ez a mulandóság világa élettelen, „holt“ világ maradt, amely nem az intellektuális szemlélet, hanem az „arcunk veritékével“ való megmunkálás számára adatott. Ahol pedig ily módon a lét az akaratnak hajtatik alá, ott nincs minőség, — minőség csak a másik, az igazi létben és a léleknek hozzávonatkozásában lehetséges, — ott tulajdonképpen minden csak mennyiség és ezért úgy is kell bánni vele. S a modern kor éppen ezt a kvantifikáló tendenciát folytatja, azonban ismét egészen erre a világra korlátozva, a középkor transzcendens célzata nélkül, a minőségi szempont teljes elejtésével. Ekkor válik a lét a változásnak, a „levésnek“ pusztán mechanisztikus folyamatává, amelynek egyetlen törvénye az oksági összefüggés. S csak egy ilyen mechanisztikusan elképzelt kozmoszban lehetségesek tragédiák, mert itt a *causa aequat effectum* elve alapján minden biztos, minden „kiszámítható“, — csak a halál nem az, mert ez mindig váratlan és katasztrofális. Csak ahol

nines Telos, ott csap le a halál mint értelmetlen erőszak, csak ott jelenti a létnek teljes, megmásíthatatlan összeomlását. Ismert tény, hogy a mechanisztikus-természettudományos felfogás szerint egyáltalán nincs is természetes halál: minden halál egyformán katasztrófális. A halál tehát nem az élet vonalán fekszik, nem az életnek lezáródása, betetőzése, önmagával elkészülése; de nem is átmenet egy teljesebb életbe, az örökkévalóság kapuja; mert maga az élet is csak egy mechanizmus és ebben a halál valamiféle romboló beékelődése egy más mechanizmusnak. A katasztrófa tehát a lét mindennapja.

S hasonlóképen a modern tragikus életérzés kifejlődésének másik alapmotívuma is, a léttudat elszubjektiválása, egy középkori szemléletforma elvilágiasításából fakad. Tudvalevő, hogy a kereszténység fedezi fel valójában a személyiség értékét. Lélek és kozmosz itt kerül tulajdonképpen először szembe egymással. A belső ember még el-esettségében is Isten gyermeke, tehát értéket jelent a tárgyi létnek értékközömbös, legtöbbször azonban inkább lenyűgöző, satanikus erejével szemben. Ámde a végső érték mégis az isteni kegyelem s a lélek is csak a benne való részesedés által lehet értékessé. Ez a kegyelem pedig éppen a halál pillanatában válik egészen aktuálissá, mert ekkor dől el végérvényesen a lélek sorsa. Az értéket mint létformát itt tehát az egyéni halhatatlanság alapozza meg. S épp ezen a ponton szakad el a modern kor szelleme a középkortól, amikor szemét egészen erre a világra irányítva elfordul a halál utáni lét bizonyosságától, ugyanakkor azonban megőrzi, sőt a végletekig fokozza a személyiség értékelését. Hovatovább az egyéni életforma lesz nemcsak minden lehetséges érték hordozója, hanem egyedüli teremtetője is; a személyes halhatatlanság helyébe lép a korlátlan haladás eszméje s ezzel lélek és érték viszonya felcserélődik: míg amott az egyéni halhatatlanságban gyökereszik az érték maradandósága, addig itt az egyén értéke biztosítja a haladás lehetőségét. A haladás mértéke: minél több egyénnek minél magasabb szellemi szintje. Viszont azonban akkor a haladás szükségképen folytonos értékpusztulást jelent. Mert ahol az egyént utóléri az elmúlás végezte, ott vele pusztul az érték is, amelyet magában megtestesített. Ebből a szempontból teljes joggal mondhatja Schopenhauer, hogy valahányszor egy ember meghal, egy világ enyészik el: az, amelyet a fejében kialakított. A személyiség autonómiájával tehát kikerülhetetlenül velejár a

tragikum és a haladás, az autonómmá vált léttudatnak ez a legfőbb büszkesége, szükségképen tragikus folyamat, mert itt az érték is a keletkezés és elmúlás sodrába kerül, benne holtta rélegzöldnek eleven értékek. Egy értékmentes világban nincsenek tragédiák; de ott sincsenek, ahol a világ az értékkel válik lényegessé, vagy ahol a világpusztulásból az értékek egy más lét számára átmenthetők. Csak ott, ahol lét és érték egyformán és kizárólag a lélekbe vonul vissza, ahol az egész kozmosz a személyiségben összpontosul és ennek megszűntével az értékekben is végérvényes, helyrehozhatatlan hiány áll be: csak ott jelenik meg a tragikum és minél feltétlenebb a szubjektivitás, minél fokozottabb az egyéniség autonómia-tudata, annál súlyosabban nehezedik rá a tragikus végzet és annál beljebb és beljebb húzódik a lélek mélyébe, egészen a végső gyötrelmes elmagányosodásig. A lélek és a világ konfliktusa tehát, amely a keresztény életérzésben lép fel először, anélkül azonban, hogy a megoldást kizárná, mert a lélek a világi elmúlásban sincs egyedül, vele lévén az isteni kegyelem, amely nem hagyja végkép elveszni, — ez a konfliktus a modern embernél már tisztán a lélekbe helyeződik át, lét és érték küzdelme itt folyik le és ez a küzdelem szükségképen tragikus kimenetű, itt nincs többé „talán“, mert a pusztulás biztos és megmásíthatatlan.

Mechanisztikus világfelfogás és szubjektivistikus érték-élmény: ez a modern tragikus életérzés kettős gyökere és belőle nőtt az egész modern kultúra. Csak egy Istentől végképen elhagyott, „szekularizált“ világban, csak egy teljesen magára hagyatkozó, tisztán önmagának felelős lélekben lehetségesek tragédiák; ott, ahol magunkat a valóság oksági összefüggésének láncszemeként érezzük, de ugyanakkor valami értékbeli ultimumnak is és ahol épp ezért minden tevékenységünk és erőlködésünk, amellyel ezt a feszültséget legyőzni vagy előle menekülni törekszünk, szükségképen Ámok futásához hasonló. Mert ebben a léthelyzetben nincs katharzis, nincs többé megváltás sem. Ami helyükbe lép, az az utánélés. Az utánélés a halál tényét a metafizikumból pusztá pszichologikumná változtatja át; másként úgy is mondhatnók: racionalizálja, amennyiben minden utánélés tulajdonképen a megismerés aktsaival megy végbe. Az utánélés épp azért, mert a mindnyájunkra várakozó megsemmisülés állandó, vigasztalan tudatában maga az élet is lehetetlenné válnék, úgyszólván kiemel a halálhoz való közvetlen vonatkozásunkból. Ezzel a halál



ténye bizonyos tekintetben ismét irreálissá válik, bár egészen más értelemben, mint a középkorban, amennyiben — mint M. Scheler jellemzően kifejezi — senki sem éli át többé a saját halálát, hanem mindig csak a másét éli *után*. míg végül egyszer maga is csak „más” lesz mások számára. S ez az utánélés, mint az elmagányosult léleknek bár gyötrelmes, de azért mégis legalább pillanatnyilag a haláltól megszabadulást jelentő törekvése: ez hozta létre a modern tragédiát, mint műformát. A tragédia metafizikai irreálitássá teszi számunkra a halált, mert lelkileg életi vagy inkább: szenvedtetni velünk végig. Nem véletlen tehát a modern tragédia teljes „elpszichologizálódása”; benne a lélek kozmikus sorsa helyett már kizárólag a jellem érdek, a nagy heroikus tetteket felváltja a szenvedély a maga titkos, rejtett motivumaival. Itt „belülről”, az életformából fejlődnek ki maguk az életellenes, megsemmisítő erők, de éppen ezért nem juthat túl soha a tragédia ezen a „bensőségen”, ezért nem adhat soha totális, kerek világot, mint aminőt a nagy epika adott, hanem mindig csak fragmentumot, sőt minél mélyebbre hatol a bensőbe és minél bonyolultabb a benne feszülő konfliktus, annál egyoldalúbb és töredékesebb a világképe. Valóban csak egy „vérmérsékleten át” szemlélt világ ez, ahogy a naturalizmus hirdette, és ezért szükségképen csak aszpektus a világból.

Tragédia tehát csak egy istentelen korban lehetséges, ahol a lélek egészen egyedül van. A dezillúzió költészete ez. Innen érthető, hogy a tragédia határozza meg általában az újkor minden más műformáját is. A modern lélek nem találja már többé az utat az igazi nagy epikához; az egyetlen nagy „epikus” forma, amelyet tökéletesre fejlesztett, a regény, éppúgy a tragikus életérzés szülte, tehát minden „epikus” stílusa ellenére is lényege szerint és éppen leg-tökéletesebb példáiban tragédia, mint ahogy a líra is most válik azzá, ami soha azelőtt nem volt; léleklírává, a tragikus megindultság kifejezésévé, kórossá az élet drámájában, ahogy Novalis mondja. Mert minden költészetnek tragikus vonása van, — alle Poesie hat einen tragischen Zug. De nemcsak a poézisre, hanem egyáltalán minden modern művészetre ez a tragikus vonás jellemző, sőt az egész modern kultúrára is. Ismét nem véletlen, hogy az utolsó nagy epikus alkotás, Cervantes Don Quijote-ja, éppen annak a kétségbeesett tusakodásnak a kifejezése, amelyet a középkori életérzés a meginduló dezillúzió ellen — vagy, ismét Novalis szavával élve: a prózaivá vált világ ellen — folytatott. Don Quijote

végső magáraeszmélése azonban már a dezillúzió diadalát jelenti: egy „prózai világban“ a hősiesség szükségképen örültség, a hősnék el kell magányosodnia. S jellemző, hogy ezzel a dezillúzióval Cervantesnél vonul be először egy formában még epikus világba a tragikus életérzés, hogy azontúl már állandóan otthon maradjon benne. A modern ember az epikus életérzést nem ismeri többé. Csak az antik szellem nagy hazavágyóinál találkozunk még vele, de itt sem mint spontán előfeltevessel — egy prózai világkörnyezetben ez már nem is volna lehetséges —, hanem csupán mint az ön-alakításnak kiküzdött eredményével. Ezért maradt minden ilyen visszatérés az epikus szubsztanciához szükségképen megint magányos kísérlet, egyéni szintézis, de nem válhatott egyetemes életformává. Goethe, talán az egyetlen modern ember, akinek ez a megoldás teljesen sikerült, a maga példájával igazolja ezt. Mindenesetre ő látott legmélyebbre a korok szellemébe. „Minden hanyatló és bomlásban levő kor szubjektív — mondja Eckermannal folytatott beszélgetéseiben —, viszont minden fejlődő kor objektív irányú. A mi egész mostani korunk hanyatló, mert szubjektív. Ezt nemcsak a költészetben figyelheti meg, hanem a festészetben is és sok másban. Ezzel szemben minden igaz törekvés a bensőből kifelé a világra irányul rá, ahogy azt tapasztalhatja mindazokon a nagy korszakokon, amelyek valóban termékenyek és fejlődők és mind objektív természetűek voltak“. (Gespräche mit Eckermann, 29. Jan. 1826.) E szavakkal Goethe tulajdonképen a modern életérzés tragikus jellegét fejezi ki és egyszersmind visszavágyódást az epikus kozmosz zártságába és nyugalmába.

Pauler Ákos is ilyen „korszerűtlen“ visszavágyója volt az antikvitás szellemének. Filozófiája, ha tisztán mint személyes alkotást tekintjük, korunkban szinte páratlanul álló erőfeszítés a kozmikus totalitás elérésére. Rendszerén valóban valami nagy epikus erő és nyugalom ömlik el. Ezt kétségkívül elsősorban görög tájékozódásának köszönheti. Az arisztotelesi entelechia felvételével olyan metafizikai elvet alkalmazott, amely a világ reális szemléletére képesítette és vele a két világot ismét az ittlétben egyesíthette. A keletkezés és elmúlás magyarázatában is az entelechia fogalma jön segítségére; a létező önmegvalósulása átmenetet jelent a még nem létezésből a létezésbe, miközben lényegének mind több és több jegyét hozza megnyilvánulásra; a világfolyamat tehát éppen e lényeg-immanencia következtében szükségképen tökéletesedés. Épp ezért abszolút keletkezés és el-

múlás nincs is; csak ahol összetettség van, beszélhetünk róla, a σύνολον teszi szemléletessé; de mivel minden konkrét megvalósulás újabb, magasabb formálásoknak — „önmegvalósulásoknak“ — lehet szubsztrátuma, azért megállás tulajdonképpen nincs, hanem csak fokozódás: a lét a mulandónak állandó érintkezése az időtlennel.

És ebbe a „görög“ világgépbe, amelyen mintha az antik istenek epikus fénye és nyugalma áradna szét, mint egy kései és idegenből jött fuvallat süvít bele a létezés tragikus felfogása. Minden „levés“ magában hordja már a pusztulás csiráit is, a forma a formafelbomlását, az önmegvalósulás útján már tudjuk, hogy csak egy pillanatig élünk a dehlón s azután elkerülhetetlenül következik a hanyatlás és a vég: a halál. A forma visszavonul a maga megnyilvánulásai elől. Joggal kérdezhető azonban: mi ebben a tragikus? Tragikus, mondja Pauler, az emberi élet összeütközése a valósággal. Az emberi élet, mint a forma önmegvalósulása egyszersmind értékmegvalósulást jelent és ennek az értékes valóságnak nincs meg az a tartama, amelyet éppen értékénél fogva megérdemel.

Ezzel a gondolattal azonban már kint vagyunk a görög kozmoszból. A forma, mint a valóság éltető principiuma, mint az időtlen az időbeliben, tipikus görög felfogás szerint nem juthat összeütközésbe a valósággal. Az összeütközés éppen a σύνολον felbomlását jelentené. Tétélezése Pauler metafizikájának modern fordulata s egyszersmind beszédes tanusága annak, hogy nincs modern ember, aki teljességgel kivonható magát a tragikus életérzés hatalma alól. Ez a levegő, amelyben valamennyien lélekezünk és ha valahol sikerül is föléje nőnünk, sötét fellegeivel ott borong a valóság felett és gyökereink beléje ereszkednek. Paulert főleg két gyökérszál vonta feléje. Az egyik keresztény eredetű: a szubjektumnak, mint értékhordozónak örökkévalóknak kellene lennie, pusztulása tehát bűnhődés. (Ez főleg a Bevezetés legutóbbi kiadásából tűnik ki jellemzően: a teremtettség teszi a létet relativvá.) Ebből a léttragikumból azonban még van kiengesztelődés, mert az érték örökkévaló, csak hordozója esik az enyészet áldozatául. Ezzel szemben azonban Pauler tragikus létfelfogásának másik gyökere már a modern természettudományi gondolkodás talajába mélyed. Herbert Spencer evolucionizmusának szelleme kísért, mindenesetre igen kifinomult formában, az aristotelesi entelechia fogalmába oltva, amikor a fejlődésnek és visszafejlődésnek „három alaptörvényét“ állapítja meg: az ön-



kibontakozás tagozódását kezdetre, delelőpontra és végre, haladását a differenciáció és integráció felé, illetőleg visszafejlődésnél ennek fokozatos felbomlását és végül küzdelmét a létezők önértékesítési folyamatában, miközben a hatalmasabb mindig legyűri a gyöngébbet, Pauler ebben az egy tekintetben filozofálásának ifjúkori, természettudományos-pozitivistikus irányához állhatatos maradt: a létezés okozatilag összefüggő meghatározottság és ebben a folyamatban tragikus a biológiai életegységnek szükségképi feloldódása. Az entelechia tehát, az élet Telosának, vagyis a lényegnek, az időtlennek az időbeliben tevékenyen működő elve, végeredményben a pusztá mechanisztikus-kauzális folyamatnak van alávetve. Később ezt a felfogását Pauler enyhíti ugyan, amennyiben a formakibontakozás kauzális meghatározottságát tisztán a már létrejött valóságra, tehát az ittlétre vonatkoztatja, maga a forma ellenben a teremtes nem kauzálisan feltételezett aktusa útján jelenik meg a valóságban. (Bevezetés, 3. kiad., 162. l.) Ebben az esetben azonban már a két egymástól szétszakított világról szóló tan alapjára helyezkedik át, következőleg csak ittlétünk tragikus, de akkor ezt a tragikumot szükségképen irreálisnak kell tekintenünk, mert a tiszta forma hazájában, az „igazi létben“ nincs tragikum.

A lét tragikus felfogása tehát Pauler rendszerének végeredményben megoldatlan problémái közé tartozik. Aristotelikus alapokon nyugvó reális metafizikájába a tragikum nem illik bele; a lét keresztény értelmezésével viszont a tragikumnak feltétlenül irreális jelentéséhez kellett eljutnia. Emellett azonban még ott van harmadik megoldási tényezőként a tragikumnak a modern természettudományi-biológiai világmagyarázat irányában kialakult szemlélete. Antik felfogás, keresztény meggyőződés és modern szemlélet küzdenek egymással Paulerben a tragikum problémájának megoldásáért. S kétségkívül a három közül az utóbbinak kell tulajdonítanunk, hogy rendszerében a probléma egyáltalán szóhoz jutott. Paulernek saját, személyes életérzése volt tragikus, mert modern ember volt, akinek szembe kellett néznie „a végtelen terek örök csendjével“. Senki, aki ebben a végképen szekularizált, magárahagyatkozó, „próza-i“ világban él, bárminő legyen is egyébként alaptermészete és meggyőződése, az élet tragikus szemlélete elől nem menekülhet; egyszer és valahol csak utóléri őt és átítatja nyugtalanságával és minél finomabb szellemű és mélyebb szívű annál kínzóbban. Paulernél is a lét tragikus szemlélete a

maga egyéni gyötrődésének emlékeként él az ő rendszerében. Ez talán az egyetlen szubjektív vonás ebben az egyébként mindenütt objektivitásra törekvő rendszerben. De éppen ezért hermeneutikus szempontból mély és felfejtő jelentőségű. A Pascal sorsa ismétlődött az ő esetében is, mint azóta is mindazoknál, akik a létkérdéshez igazi pathosszal közelítettek. Csakhogy míg Pascal mindvégig fogva maradt a nyugtalanságban, valósággal elemésztrődött benne, addig Pauler hatalmas erőfeszítéssel törekedett ezt a nyugtalanságot leigázni, megkötni, objektiválni. Gondolkodásának típusa éppen ebben az irányban lehet leginkább útjelző számunkra. Filozófiája, amely tragikus alapérzésből született, a maga teljességében végül is a tragikumnak a létből való kiküszöbölésére vállalkozik.

A léttragikumnak ez a kiküszöbölése azonban nem történik nála a metafizika felől, legfeljebb csak részben onnan. Az alkotás ethosza általában az, ami a tragikumnak ezt a létből való kiiktatását, megszűnését lehetővé teszi. S itt vagyunk annál a pontnál, ahol ezen az alapon úgyszólván in nuce, egy egész kultúrfilozófiának körvonalai bontakoznak ki Pauler rendszeréből s amelyek egyszersmind félreismerhetetlenül filozofálásának állandó honvágya és alapja: a görögség megoldása felé mutatnak. Az alkotás emel ki bennünk a keletkezés és elmúlás tragikus örvényéből, ez a halhatatlan megjelenése a halandóban, ahogy azt már Platon nevezte, a létezés prolongációja az ittlétben; benne a lélek mint entelechia, mint forma, önmagát valósítja meg s ezzel még ittlétében úgyszólván új létre érik, azt mondjuk: objektívvé válik. Az alkotásában teljesült forma ugyanis nemcsak van, hanem amellett jelent is valamit s éppen ezzel a jelentéstelített létével, most már létrehozójától függetlenül, mint objektív szellem, alakítja tovább a valóságot. Tehát lélek és tárgy, forma és objektív szellem: ez az a kettős fogalom pár, amely az alkotást érthetővé teszi. Mert az alkotás a lélek felől jön és a tárgy felé halad; mivel azonban önmagában sem a lélek, sem a tárgy nem „jelent” semmit, azért formában kell a kettőnek együtt alakulnia, „tárgyasulnia”, hogy mint objektív szellem lépjen a valóságba. S ha van tragikum a létben, akkor az csak a „formátlan-ság” lehet, az örök privációban-maradás, a puszta lelkiség jelentés nélkül, vagy ahogy Hegel mondja: a fogalomnak és ittlétének össze nem illő volta. *Vergänglichkeit ist Unangemessenheit des Begriffs und seines Daseins.* Ezzel szemben az alkotás állandó negációja az elmúlásnak s így

a világ valóban az objektív szellemben áll fenn, ez formálja a valóságot és ezért tekinthetjük igazi közvetítőnek, hídnak, amelyet a lélek ver magának a lét örvénye felett a maradandóság felé. Joggal mondhatja tehát Pauler, hogy ennek a maradandóságnak felismerésében a nyugtalanságot sajátos megnyugvás váltja fel. A tárgy diadala ez a lélek felett, megtisztulás, katharzis, vagy ami ugyanazt jelenti: a tragikum kiküszöbölése a létből.

Maga Pauler megépítette magának ezt a hidat. Átlépve rajta, mi, akik az innenső partról tekintünk utána, már csak ennek a hídnak íveit láthatjuk. De épp ezért, ami elfogja szívünket a távozó után, az bizonyos mély szomorúság, a tristitia árnyéka, de nem a tragikumé. Mert nem mult el az, aki megvalósította a maga formáját és ezzel örök élet-lehetőséggé vált. A levél lehull a faágról, ahogy Homeros mondta. De a fa zöldel, ha jön a tavasz fuvallata.



# ORPHIKUS LÉLEK.

(Pauler Ákos utolsó megjegyzéséhez.)

Írta: KERÉNYI KÁROLY.

---

A Filozófiai Társaság idei közgyűlése után, amikor Pauler Ákos meleghangulatú együttlétben a Társaság tagjainak egy csoportjával utoljára beszélgetett elméleti kérdésekről, szóba került — senkitől akkor fel nem ismert játéka volt ez a véletlennek — Sokrates utolsó beszélgetésének vallási tartalma is. Pauler Ákost mélyen foglalkoztatták a görögség szellemi életének azok a jelenségei, amelyek az ő vallásos gondolkodásához hasonló magatartást árultak el. A Sokrates előtti böleselkedők közül ilyesmit próbált kimutatni Anaxagorasz-nál, és ilyesmit sejtett a pythagoreusoknál és az orphikusoknál. A pythagoreusok filozófiai iskolájának lélekgyakorló és tisztító szellemisége mellett az Orpheusnak, a mítikus lantosnak nevével összekapcsolott vallásosságot azért érezhette közelállónak magához, mert az orphikusok is különös gondot fordítottak a lélek sorsára, bár erről a sorsról lényegesen más felfogásuk volt, mint a keresztény meggyőződésű Paulernek. Azal kapcsolatban tehát, hogy a közgyűlésen bemutatott Phaidon-magyarázat Sokrates utolsó beszélgetésének a pythagoreizmussal s egy sajátos görög istenszemlélettel való összefüggését igyekezett megvilágítani, s szükségesnek tartotta Pauler Ákos, hogy az orphikus elemek szerepét — egy általános természetű utalással, valami mélyebb rokonságra ebben az irányban is — emlékezetünkbe idézze. Emlékének most nem áldozhatok méltóbban, mint hogy kidolgozom a problémát, amely ebben a legutolsó tudományos megjegyzésében rejlik. A feladat az orphikus lélek megértése; ezzel önként világossá lesz az is, mekkora szerepet játszik a Phaidonban.

Az orphikus és pythagoreus gondolkodás szoros kapcsolata a görög filozófia történetében eléggé ismeretes. Azonban a lélek-sorssal összefüggő azonos magatartás — lélekvándorláshit és „lelkes“ tápláléktól való tartózkodás — mellett az ellentétek is élesen kifejezésre jutottak, például Theodor Gomperz ábrázolásában (*Griechische Denker* I. 1896. 100.): „Orphika és pythagoreizmus: ugyanazon alapirány női és férfi megtestesülésének nevezhetnők őket. Ott a rajongó képzelettevékenység van túlsúlyban, itt az ésszerű tudományúzés; ott az egyén megváltásigénye, itt a gond államra és társadalomra; ott a tisztaságra való törekvés és a bemoeskolódástól való iszony, itt

az erkölcs és polgári rend előmozdítása; ott az erős önbizalom hiánya, a vezeklésre kész aszkézis, itt a szigorú fegyelem, a zenéből és önvizsgálatból táplálkozó erkölcsi képzés. A közösség tagjait ott vallásos testvériség egyesíti, itt egy félig politikai lovagrend köteléke fogja össze. Az orphikától idegen a matematikai-asztronómiai kutatás, a pythagoreizmustól a kozmogóniai-theogóniai költészet.“ Az előbbi Pythagoras iskolájára, az utóbbi az orphikára volna jellemző.

Ezzel szemben újabban jobban hangsúlyozzák, hogy a régibb források Pythagoras nevével mindig csak lélek-vándorláshitét és más orphikus vallási nézeteket kapcsolnak össze és hogy a régibb idők Demokritos előtt pythagoreusokon épp olyan vallásos közösséget értenek, mint amilyent — a modern elképzelés szerint — az orphikusok alkothattak, úgyhogy a ma rendelkezésünkre álló anyag alapján nem igen lehet ezeket a pythagoreusokat valamilyenféle ismertetőjel segítségével biztosan megkülönböztetni az orphikusoktól (Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923, 68.). A lélek-vándorlás tételén kívül az a szójátékban kifejezett pythagoreus életfelfogás is, hogy a földi test az életben sirja a léleknek (σωμα—σῆμα), megfelel annak, ami más szójátékkal (σωμα—ἵνα ἡ ψυχὴ σωῖηται mintegy börtönben) az orphikusok tulajdonaként van hagyományozva (Platon *Krat.* 400c.). A pythagoreusok és orphikusok „szent könyve“, a Hieros Logos valószínűleg azonos, csak forrásaink majd az előbbiekné, majd az utóbbiaknak tulajdonítják. Hasonlóképen látnak el más orphikus iratokat is, mint a *Peplost* és a *Katabasist*, majd *Orpheus*, majd *Pythagoras* vagy más pythagoreusok nevével. Ugyanazokat a táplálkozási parancsokat, vallási tisztulásokat és engeszteléseket majd orphikusnak, majd pythagoreusnak idézik. Csupán a számmisztika erősebb kifejlesztése maradna meg külön a pythagoreusokra jellemzőnek s ezt váltaná fel azután a Kr. e. V. század vége óta az „ügynevezett“ pythagoreusok tudományos matematikája (Frank 69. és 357.).

Másfelől Wilamowitz életének utolsó, nagy könyvében végképen is teljes hitetlenségét fejezte ki mindazokkal az orphikusokat illető modern elképzelésekkel szemben, amelyeket akár Gomperz, akár Frank felfogása tükröz, vagy amelyeknek az alapján orphikus hatásokat keresnek Platonnál is. Voltak-e egyáltalán orphikus vallásos közösségek? — kérdi (*Der Glaube der Hellenen*, II. 1932, 199.).

Tud-e valaki a régiek közül orphikus misztériumokról? Az első kérdésre ma valóban csak az lehet a válaszunk, hogy mint vallásos vagy félig vallásos társadalni alakulat történetileg egyedül a pythagoreusok foghatók. Orphikus könyvek tömegéről, orphikus szertartásokról (τελεταί) és bemutatóikról, terjesztőikről, az orpheotelestesekről jó forrásokból, részben Euripidesből és Platonból merített ismereteink vannak. De mindezekhez szorosabb társas keretül a görög történelemben más nem jelölhető meg, mint a pythagoreusok közösségei délitáliei városaikban, majd szétszóródásuk után talán még itt-ott, ahol Görögországban megtelepedtek. Pythagoreus és orphikus dolgoknak feltűnő egybeesése így magyarázható meg. Az orphikus életmód — aszkézis, húsételtől való tartózkodás, amelyet már Platon az Ὀρφικὸς βίος lényegének említ (Törv. 782c.) — egyszersmind pythagoreus életmód is. „Platon ezeket mindig elvetette“ — jegyzi meg hozzá Wilamowitz és kiemeli, hogy az orphikus τελεταί gyakorlatával és értelmével szemben eléggé észrevehető megvetést mutat a nagy filozófus. Wilamowitzsal szemben meg kell jegyeznünk, hogy e τελεταί mégis csak egy neme a misztérium-szertartásoknak és pedig azoknak, amelyek a Dionysos-vallás körébe tartoznak. Orpheusnak Dionysos-misztériumok felállítását tulajdonították (Rohde, Psyche II. 103.) és nem biztos, hogy minden, amit Platon elbeszél Államában (364) a vándorpapok és jók üzenelmeiről, az orphikus vallásgyakorlathoz tartozott. Itt azonban Wilamowitz még két nehézségre mutat rá: Orpheus személyének Dionysos-szal való ellentétére, szétszaggattatásának legendájában és ennek aischylosi feldolgozásában, továbbá arra, hogy a pythagoreusokat sajátos kultuszuk köteléke sohasem Dionysoshoz fűzte, hanem Apollonhoz. És végül: „Eine orphische Seelenlehre soll erst einer nachweisen“ (i. m. 192 kk.).

Wilamowitznak ez az utóbbi követelése annyit jelent, hogy az isteni sorból lebukott és minden rangú élőlények testén keresztül vándorló lélekről szóló tanítás, amelyet Empedokles Καθαρσίοι című költeményének töredékeiből ismerünk, részben Pythagorasé is, tehát ismét nem fogható fel biztos orphikus tulajdonnak. Abban további nehézséget lát Wilamowitz, hogy Empedokles ezekben a töredékekben nem beszél „lélekről“, hanem minden élőlényben — még a növényekben is — a lebukott istenséget látja, míg a pythagoreus tanítás a levegőben mozgó fényes por-szemeket vagy ezek mozgatóját tartotta a testekbe bejutó



lelkeknek. Ezzel rokon tana az orphikusoknak az, hogy a mindenségből szelektől hajtva jut a testbe a lélek (Arist. *De anima* 410 b). Empedokles felfogásával viszont legalább egy ponton az az orphikus mítosz egyezik meg, hogy az ember a titánoktól szétszaggatott Dionysosból hord magában egy szikrányt: tehát isteni mag van benne, amelyet megtisztítással ki kell szabadítani. (Kern, *Orpheus* 43 kk.). Csakhogy ezt a mítoszt Wilamowitz nem hiszi olyan réginek, hogy a Kr. e. VI. század orphikus költeményeiben már szereplehetett volna (i. m. 379). A délitáliai sírokból talált aranytáblácskákat pedig el akarja választani az orphikusoktól, akikkel modern magyarázóik őket összefüggésbe hozták (i. m. 202 k.). Egy ilyen táblácskán fordul elő az újjászületések köréből kiszabadult és istenné váló elhunyt vallomása: κύκλου δ' ἐέπταν βαρυπενθέος ἀργαλείο „a szomorú fájdalmas körből kiröppentem“. Ezzel összehangzó verssor a későbbi orphikus irodalomból ismeretes (Kern, *Orphica* fr. 229, 230). Wilamowitznak azonban itt is az az alapelve, hogy az egyes jelenségeket külön-külön igyekezzünk megérteni...

A hagyományozott anyag árnyalati gazdagságának és részletekben való homályosságának ez a bonyolult és mégis szöszös kép kétségtelenül megfelel. De ha visszatekintünk Gomperz álláspontjára, lehetetlen észre nem vennünk, hogy neki legalább egy dolog sikerült: valami, amit azután ő maga rögtön elejt, amikor a tőle jellemzett orphikát gondolati tartalmának és feltételezhető történeti háttérének fejtegetésével akarja megértetni. Sikerült neki az orphika idézett jellemzésével körvonalait megrajzolni egy *lelkületnek*, amely különböző tételek és tanítások létrejöttét előidézhetette, esetleg bizonyos idegenből jött tanok befogadását is lehetővé tette, de amely maga ilyen gondolkodási termékekből vagy átvételekből nem magyarázható meg. A történeti háttérben — a Kr. e. VI. század rendi harcában és a velük járó társadalmi válságban — már csak azért sem található kielégítő magyarázat milderre, mert ugyanakkor és ugyanott kibontakozik a pythagoreizmusra jellemző, *másik* lelkület is. Hogy ez utóbbi a nemesi, az orphikus lelkület meg a polgári osztály körében fejlődött volna ki (Gomperz 110), történeti adattal nem támogatható feltevés.<sup>1</sup> Sőt Gomperz beállítását azon az egy lényeges

<sup>1</sup> Jelentékeny kísérlet volt ebben az irányban legutóbb: E. Ciaceri, *Orfismo e Pitagorismo nei loro rapporti politico-sociali*. Atti Accad. Archeol. Lettere e Belle Arti Napoli, Nuova Serie XII. 1932, 209. kk.

ponton kellett módosítanunk, hogy az eddigi jelek szerint a kétféle lelkület nem is alkotott magának megkülönböztethető kétféle társadalmi testet más-más stílusú szorosabb közösségekben. Orphikus vallásos „községről“ vagy „testvériségről“ ebből az időből éppúgy nincs hír, amint későbbi korokból sincs (Cumont, *Les religions orientales* 1929, 304). Tehát nem két különböző társadalmi forrást feltételező gondolkodásmód összefonódásáról van itt szó, hanem két látszólag élesen elkülönülő és történetileg mégis együtt jelentkező lelkület belső kapcsolatának problémájáról.

A kérdés ilyen állása mellett különös jelentősége van annak, hogy Orpheus mítikus személye szoros összefüggésben áll az Apollon-vallással. Orpheusban lényegi rokonságot kell látnunk mindazzal, amit az antikvitás „orphikusnak“ nevez, különben ez az elnevezés egészen értelmetlen volna. *Vates Apollineus* ő. Az Apollontól való közvetlen vagy közvetett leszármazásának antik adatai (Kern, *Orphica* test. 22) eléggé bizonyítják, hogy a pythagoreusok e nagy istenségéhez való benső viszonya „nem az aischylosi genius alkotása“ (Kern, *Orpheus* 7). Arról felesleges itt újra bőven szólni, mennyire Apollonnak a 'tisztá' és 'megtisztító' istennek szemlélete és kultusza határozza meg mindazt, ami a Phaidon Sokratesének lélek-élményében, vagy már előbb: a Pythagoras működése nyomán fakadó délitáliai görög szellemi életben „pythagoreus“ lelkületre vall (Halhatatlanság és Apollon-vallás. *Athenaeum*, 1933). Az orphikus lelkületet azonban nem ez az egy tényező határozza meg: az apolloni valóságnak, a szellem végső tisztaságának ellenállhatatlan vonzóerejű hatása, vagy szubjektív oldalról nézve: e hatás befogadására való készség. Orpheus lényétől elválaszthatatlan a dionysosi valóság állandó fenyegető jelenléte is. Ő a nagy „magányos“ (a neve valószínűleg ezt jelenti, s egyes mondaváltozatokban hozzátartozói is „magányt“ és „vadságot“ fejeznek ki nevükben: atyja Oiagros, felesége Agriope), aki a dionysosi életmódnak megfelelően vad hegyvidékeken tartózkodik, apolloni muzsikájával vad állatokat szelídít meg, vagy az alvilág szellemi hatalmait: csupa olyan démoni erőket köt le és tisztít meg, amelyeknek felszabadulása a dionysosi lét-teljességhez tartozik. A dionysosi világ az, amelyben Orpheus él, működik és igazi dionysosi módon alámerül.

Hogy Orpheus Dionysos-tisztelő thrák asszonyok örjögésének esik áldozatul, ez veszi el Willamowitz szemé-

ben éppen a hitelét mindazoknak az antik híradásoknak, amelyek a Dionysos-kultuszban való alapítói tevékenységet, vagy akáresak részvételt tulajdonítanak neki (i. m. 198, 1). De ha jól meggondoljuk: semmi sem magyarázza meg teljesebben Orpheus apolloni működését — vagy a mítoszból a történelem területére lépve: az orphikus lelkület apolloni megtisztulás-vágyát — mint „dionysosi“ tapasztalatok. Dionysos maga az „ember-szétszaggitó“, a „nyers-hús-faló“ isten, de egyúttal a szétszaggitott is: ez akkor is biztos, ha nem a titánoktól széttépett és felfalt Dionysos Zagreus-mítoszából indulunk ki, hanem a kultusz adataiból (Walter F. Otto, Dionysos 1933, 178). A vallási életben megmarad kiegyenlítetlen ellenmondásnak, hogy a hús-ételtől tartózkodó Zagreus-mystes előbb résztvesz a „nyers-hús-faló lakomán“, ahol az áldozati állatot elevenen darabokra tépik (Eur. fr. 472). Nem lehetetlen ez, mint Wilamowitz gondolja (i. m. 186), hanem eddig fel nem ismert lélektani magyarázata az orphikus lelkület létből menekvő magatartásának, amely még jobban emlékeztet a buddhizmusra, mint a pythagoreizmus Apollon felé forduló lélek-tisztító iránya egymagában. Az apolloni atmoszférán belül a Dionysosnak kijáró kultusz, a pythagoreusoknál sem másképen, mint Delphiben (Otto 192), — ez a görög vallássóssághoz illő, és ezért bizonyításra nem szoruló együtteség teszi érthetővé az orphika keletkezését és helyzetét. Akik a dionysosi létfelfokozásban megélték az élőlények élőlényhabzsolásának vérengző élményét, azokban merül itt fel az állati sorssal való közösség érzése, a szánalom iránta és a belezuhanástól való félelem, a lélekvándorlás ijesztő gondolata és az elmenekvés vágya. Így határozza meg a dionysosi valósággal való foglalatossága az orphikus lelkületet: az iszonytató felé forduló arculata ez a pythagoreus léleknek. De a görög magatartásra — a buddhistával szemben — jellemző marad, hogy az iszonytató mindenek ellenére megkapja tiszteletét. A szétszaggitó titániság is dionysosi. És ha Orpheus áldozatul esik neki, ez igazolása annak az életnek, amely nem húny szemet előtte, hanem vallásos gondot fordít reá.

Orpheus széttépetésében a dionysosi valóságnak másik oldala jut félreismerhetetlenül kifejezésre: az, ami a felfokozottsággal ellentétes sorsban jellemzően dionysosi. A szétszaggitás véres titáni támadásában a megtámadott, a megsemmisítendő nem a halott — mint a legtöbb vonásában más (Otto 181), és egészében *másképen* megborzon-



gató Osiris-mítoszban —, hanem az *eleven*. És ez nem hülává válik, hanem azt hinnéd, sikerült elszenvetetni vele a teljes semmivé való szétmarcangoltatást. De a széttépett Orpheus feje tovább énekel, míg Apollon rendetparancsoló kézmozdulattal el nem hallgattatja (vázaképen, Kern, Orpheus 9): bizonyára, hogy mindazt, amit a halál sötét-ségének el *kell* takarnia, fel ne tárja. A Zagreus-mítoszban, amelynek régiségéért most Otto is síkra száll (i. m. 177), a gyermek Dionysos az eleven lény erőszakos végső redukcióját szenved el — és redukálhatatlannak bizonyul. Az eleven ő, amely a Persephoné házában, a Hadeshatáron túl is van még, újra felébreszthető — mint kultuszában teszik (Otto 180), — előlép újra. Ugyanez a dionysosi tulajdonság, amely az élet oldaláról nézve a felfokozottság féktelensége, a másik sorsvégletben, a halál felé, mint *redukálhatatlanság* jelentkezik. Ezzel pedig az *orphikus lélek* is itt áll előttünk teljesen jellemezve: amint egyfelől iszonyodva ismeri saját féktelenségét, ugyanígy tudja másfelől a halálban való redukálhatatlanságát.

Mind a két ismeret tükröződik Platon Phaidonjában. Sokrates az állati újraszületés lehetőségeit sem hagyja figyelmen kívül (81 e). Egyes képek és kifejezések orphikus eredete szintén eléggé valószínű: ezeket már megjelölték (62 b=fr. 7 Kern; 69 c=fr. 5 Kern). De most látjuk: a halhatatlanság első bizonyítékában nemcsak az újraszületés gondolata orphikus (70 c=fr. 6 Kern), hanem e gondolatnak bizonyítékká való kifejtése is az orphikus lélek redukálhatatlanságát ülteti át az okoskodás nyelvére. Sokrates szerint ugyanis a világban az eleven elfogyna, ha ami halott, újra nem születnék, vagyis a meghalás az élő redukálódása volna. Mennyiben függ össze az elsőt kiegészítő második bizonyíték: az anamnesis, az orphikus, vagy helyesebben: az orphikust is magában foglaló pythagoreus életélményeivel, külön fejtegetést kívánna, amely nem szorítkozhatnék a Phaidonra. Hasonló az eset az orphikus léleknek másvilági képzetekkel való kapcsolatával. Itt csupán azt kell még kiemelnünk, hogy a halhatatlanság utolsó bizonyítéka szintén az elsővel áll kapcsolatban, azt teszi teljessé, amikor — most már az ideatan alapján — kimutatja az élő redukciójának lehetetlenségét. E szerint a bizonyíték szerint a 'lélek' az 'élet', „halott lélek“ *contradictio in adiecto* volna (Taylor, Paton 206). Az orphikus lélek, ez az ősképe, Dionysosnak vonásait hordozó valóság, a Phaidonban így, fokozatosan az „élet“ ideájának képét

ölti magára: ami Dionysosban halálos, az a lélek *bűne* lett már az orphikusoknál és az „élet“ ideája így az ellentmondó elemek nélkül, logikailag tisztán volt itt megfogható. Ugyanez a valóság az orphikus és pythagoreus lélekelméletben a VI. század fizikai-filozófiai nyelvén anyagi elnevezést és magyarázatot kellett hogy kapjon (mozgó, fényes porszemecske, a levegőben szélből hajtott, be-*lélek*zett) lélek). Alapjában véve azonban itt is mindig az „élet“ az, amelyet ily módon megértetni akarnak.

Nem áll ezzel ellentétben, hogy Empedokles — vallásos költeményében — mint istenről tesz vallomást minden élőlénynek ugyanerről a legbenső magváról. Ha az orphikus lélek dionysosi valóságát nem a másodlagos *elméleteken* át, hanem a dionysosi élményben közelítjük meg, ezt a felfogást is természetesnek találjuk. A dionysosi *ek-stasis* nem a lélek eltávozása a testből, hanem valami legbelsőnek kifelé fordulása, magából 'kikelés', kilépés a külvilág felé — de ugyanakkor *enthusiasmos* is, egy isten megmutatózó jelenléte az emberben, előlépése valahonnan a tudat helyére. Nincs okunk a dionysosi szférában két mozzanatot látni ebben: az ember természetének negatív működését, helytadását, és az istenségnek kívülről való belépését. A természet legmélyebb rétegei mozdulnak meg ekkor az emberben. A lélekvándorlás tana csak időben osztja szét azt, amit az orphikus lélek hordoz magában:

alatta annak, amiről gondoljuk, hogy vagyunk  
vagyunk valami más  
vagyunk úgyszólván minden (D. H. Lawrence).

Az a dionysosi élmény, amely a pythagoreusok körében az orphikus lelkületet létre hívta, ezekre a rejtett erőkre és lehetőségekre való ráismerést jelentette: az orphikus lélek felmerülését. És ez — görög ember számára — egyúttal isten-jelenés is volt. Nem pusztán a „sokfejú állatnak“ a felbukkanása, mint a lelket Platon leírja Államában (558 ed; Robert Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken 1925, 72) — bár ez a leírás is bizonyítéka az itt előadott felfogás helyességének —; hanem az emberben is benne rejtőző veszedelmes vad világ egyszerre titáni és szelíd, sötét földi és ragyogóan égi szellemének a megjelenése: Dionysos-epiphania.



I. Pauler Ákos művei.

1. Önállóan megjelent művek.

- A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól.* Bp. 1898. Eggenberger. 111 l.
- Az ismeretelméleti kategóriák problémája.* Bp. 1904. Akadémia. 128 l. (Értekezések a bölcséleti tudományok köréből. 3. köt. 5. sz. — Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1903. évf. 444—451. l.)
- Az ethikai megismerés természete.* Bp. 1907. Franklin. VII. 235 l.
- A logikai alapelvek elméletéhez.* Székfoglaló értekezés. Bp. 1911. Akadémia. 64 l. — (Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1911. évf. 330—335. l.)
- A fogalom problémája a tiszta logikában.* Bp. 1915. Akadémia. 46 l. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. 1. köt. 5. sz. — Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1915. évf. 116—122. l.)
- Medveczky Frigyes rendes tag emlékezete.* Bp. 1917. Akadémia. 15 l. (A Magy. Tud. Akad. elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszédek. 17. köt. 16. sz.)
- Bevezetés a filozófiába.* Bp. 1920. Pantheon. XV. 319 l. — 2. kiad. 1921. (A Pantheon ismerettára. 1. köt.) — 3. jav. és bőv. kiad. 1933. Danubia. 268 l. (Tudományos Gyűjtemény.)
- Aristoteles.* Bp. 1922. Pfeifer. 153 l. (Filozófiai Könyvtár 1.)
- Liszt Ferenc gondolatvilága.* Bp. 1922. Budavári Tud. Társ. 60 l. — (Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1922. évf. 31—33. l.)
- Grundlagen der Philosophie.* Berlin-Leipzig. 1925. W. de Gruyter. X. 348, 2 l.
- Logika. Az igazság elméletének alapvonalai.* Bp. 1925. Eggenberger. VIII. 247, 1 l.
- Böhm Károly r. t. emlékezete.* Bp. 1925. Akadémia. 11 l. (A Magy. Tud. Akad. elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszédek. 18. köt. 17. sz.)
- Anaxagoras istenbizonyítéka.* Bp. 1926. Athenaeum. 25 l. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.)
- Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit.* Aus dem ungarischen übers. v. Joseph Somogyi. Berlin-Leipzig. 1929. W. de Gruyter. VIII. 294 l.
- Didaktika.* Egyetemi előadások után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. 1931. Medvei D. 107 l.
- Az ókori filozófia története Thalestől Platonig.* Egyetemi előadások után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. 1931. Medvei. 83 l.



- Az ókori filozófia története Platontól kezdve.* Egyetemi előadások után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. 1932. Stachora k. ny. Könyom. 85 l.
- A lelki élet egysége és szerkezete.* Egyetemi előadások után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. 1932. Stachora ny. Könyom. 146 l.
- Aristoteles.* Paderborn. 1933. Schöningh. 128 l.

## 2. Cikkek.

- Helgoland.* (Fővárosi Lapok. 1891. évf. 184. sz. 1363—1364. l.)
- Kant-tanulmányok.* (Bölcséleti Folyóirat. 1894. 9—46. l.)
- Elvezet-e a világ Isten fogalmára?* (Bölcs. Folyóirat. 1894. 273—276. l.)
- Az ismeretelmélet lélektani alapjairól.* (Athen. 1897. 529—551. l.)
- A biológiai elv jelentősége az aesthetikában.* (Athen. 1898. 337—350. l.)
- A szemléleti módszer az erkölcsi képzésben.* (Athen. 1899. 51—63., 265—279. ll.)
- A magánvaló problémája az újabb philosophiában.* (Athen. 1901. évf. 25—36., 145—162. l.)
- Az ismerés viszonylagossága és a matematikai fogalomalkotás.* (Athen. 1902. évf. 17—32., 129—142. l.)
- A positiv paedagogia alapelveiről.* (Magy. Paedag. 1902. évf. 1—22., 100—118. l.) Klny. is: Bp. 1902. Franklin. 42 l.
- Ismeretelméleti tanulmányok.* (Athen. 1903. évf. 424—440. l.; 1904. évf. 64—78. l.)
- A rendszer a tanításban.* (Magy. Paedag. 1903. évf. 82—84. l.)
- Etika és szociológia.* (Huszadik Század. 1903. évf. 147—156. l.)
- Locke halálának 200. évfordulóján.* (Magy. Paedag. 1904. évf. 614—615. l.)
- Kant.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1904. évf. 30—39. l.)
- Herbert Spencer.* (Athen. 1904. évf. 1—4. l.)
- Herbert Spencer mint paedagogus.* (Magy. Paedag. 1904. évf. 129—140. l.)
- Az ismeretelméleti kategóriák problémája.* Szerzői jelentés. (Magy. Filoz. Társ. Közleményei. 1904. évf. 13—14., 129—131. l.)
- Az erkölcsi oktatás elméletéhez.* (Magy. Paedag. 1905. 257—270. l.)
- Az egységre törekvésről az emberi ismerésben.* (Athen. 1905. évf. 218—232. l.)
- Tudat és valóság.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1905. évf. 16. füz. 17—28. l.)
- Intuició és bizonyosság.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1909. évf. 1—19. l.) Klny. is: Bp. Franklin. 19 l.
- A világnézet tanítása.* (Magy. Paedag. 1909. évf. 201—213., 272—278. l.)
- Az 1909. év nevezetesebb filozófiai eseményeiről.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1910. évf. 107—220. l.) Klny. is: Bp. Franklin.
- A tudomány fogalmáról.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1910. évf. 179—224. l.) Klny. is: Bp. Franklin.

- Az 1910. év nevezetesebb filozófiai eseményeiről.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1911. évf. 117—131. l.) Klny. is; Bp. Franklin.
- A negyedik nemzetközi filozófiai kongresszus.* 1911. Bologna. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1912. évf. 83—95. l.)
- A sorképzés principiuma.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1912. évf. 193—223. l.)
- A modern logika irányai.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1913. évf. 149—158. l.)
- Hetényi János emlékezete.* (Akad. Értesítő. 1913. évf. 606—610. l.)
- Széchenyi István társadalmi erkölcstana.* (Magy. Társad. Tud. Szemle. 1913. évf. 161—174. l. és „Széchenyi eszmévilága c. gyűjteményes műben is: 2. köt. 65—84. l.)
- A correlativitas elve.* (Athen. 1915. évf. 43—56. l.)
- Leibniz metafizikája.* (Leibniz-emlékkönyv. Bp. 1917. Franklin. 9—40. l. — A Magy. Filoz. Társ. Könyvtára l.)
- Medveczky Frigyes emlékezete.* (Bpesti Szemle. 1917. évf. 54—67. l.)
- Medveczky Frigyesről.* (Athen. 1917. évf. 287—292. l.)
- A keletkezés és elmúlás problémájáról.* (Athen. 1918. évf. 123—135., 189—203. l.)
- Anyos István. (1881—1919.)* (Athen. 1919. évf. 44—48. l.)
- Classikus tanulmány és philosophiai műveltség.* (Bpesti Szemle. 1920. évf. 154—160. l.)
- Aristoteles metaphysikájának módszeréről.* (Egyet. Philol. Közl. 1920. évf. 29—40. l.; 1921. évf. 10—18., 75—83. l. — Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1920. évf. 110—117. l.)
- Bölcselkedés és élet.* (Athen. 1921. évf. 1—4. l.)
- A társadalomtudományi indukcióról.* (Társadalomtudomány. 1921. évf. 186—193. l.)
- A világ fogalmáról.* (Athen. 1922. 1—10. l.)
- A miszticizmusról.* (Napkelet. 1923. évf. 516—520. l.)
- A rendszer fogalma.* (Bpesti Szemle. 1923. évf. 21—31. l. — Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1923. évf. 182—184. l.)
- A szellemtörténet kategóriái.* (Minerva. 1923. évf. 1—10. l.)
- Az élet mélysége és gazdagsága.* (Napkelet. 1923. évf. 143—148. l.)
- Költészet és filozófia.* (Athen. 1923. évf. 81—87. l.)
- Madách.* (Napkelet. 1923. évf. 79—80. l.)
- Kant.* Ünnepi beszéd. (A Magy. Tud. Akad. Kant-ünnepén, 1924. április 28-án.) (Akad. Értesítő. 1924. évf. 98—108. l.)
- Kant.* Elnöki megnyitó a Magy. Filoz. Társ. 1924. május 10-én, Kant 200 éves szül. fordulója alkalmából tartott közgyűlésén. (Athen. 1924. évf. 1 l.)
- Kant.* (Napkelet. 1924. évf. 431—438. l.)
- A mai francia lélek.* (Napkelet. 1924. évf. 242—245. l.)

- Aquinói Szent Tamás.* Születésének 700. évfordulójára. (Napkelet. 1925. évf. 387—398. l.)
- Keyserling gróf.* (Napkelet. 1925. évf. 82—84. l.)
- Herbart.* Elnöki megnyitó a Magy. Filoz. Társ. 1926 április 20-án tartott közgyűlésen, születésének 150. évfordulója alkalmából. (Athen. 1926. évf. 93—96. l.)
- Prohászka Ottokár utolsó gondolatai.* (Napkelet. 1927. 481—483. l.)
- Az eleata gondolat.* Elnöki megnyitó. (Athen. 1928. évf. 105—112. l.)
- Psychologia és philosophia.* (Magy. Psych. Szemle. 1928. évf. 42—51. l.)
- Logika és metafizika.* Elnöki megnyitó. (Athen. 1929. 126—131. l.)
- H. Driesch.* (Napkelet. 1930. 392—393. l.)
- Szent Ágoston és a modern gondolat.* Elnöki megnyitó a Magy. Filoz. Társ. Szent Ágoston-emlékünnepeén. (Athen. 1931. évf. 1—6. l.)
- Az axiomatikus módszer filozófiai jelentősége.* Elnöki megnyitó. (Athen. 1931. évf. 131—134. l.)
- Hegel.* Elnöki megnyitó a Magy. Filoz. Társ. 1931 december 10-én tartott Hegel-emlékünnepeén. (Athen. 1932. évf. 1—9. l.)
- Goethes Lebensweisheit.* (Die Goethe-Feier der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Bp. 1932. 13—25. l.)
- Mozart lelke.* (Napkelet. 11. évf. 1933. 1—4. l.)
- A klasszikus műveltség értéke.* (Egyet. Philol. Közl. 1933. évf. 3—8. l. — Klny. is: Bp. Egyet. ny. 8 l. — Parthenon VI.)

### 3. Ismertetések, bírálatok.

- Höfding, Harald: Geschichte der neueren Philosophie. (Athen. 1897. évf. 297—305. l.)
- Philosophische Studien. Hrsg. v. Wilhelm Wundt. (Athen. 1898. évf. 295—297., 453—456. l.)
- Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Hrsg. v. Fr. Carstanjen und O. Krebs. 21. évf. 1—4. füz. (Athen. 1898. évf. 294—295. l.)
- Hering, Ewald: Zur Theorie der Nerventhätigkeit. (Athen. 1899. évf. 654—656. l.)
- Lévy—Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte. (Athen. 1901. évf. 665—672. l.)
- Ribot, Th.: Essai sur l'imagination créatrice. (Athen. 1901. évf. 321—328. l.)
- Philosophische Studien. 19—20. köt. Festschrift Wilhelm Wundt. (Athen. 1902. évf. 549—558. l.)
- Höfding, Harald: Philosophische Probleme. (Athen. 1904. évf. 151—156. l.)
- Janet, Pierre: Les obsessions et la psychasthenie. (Athen. 1904. évf. 146—151. l.)
- Palágyi Menyhért: Az ismerettan alapvetése. (Athen. 1905. évf. 131—135. l.)



- Poincaré, Henri: La science et la hypothèse. (Athen. 1905. évf. 142—147. l.)
- Volkelt, Johannes: System der Aethetik (Egyet. Philol. Közl. 1905. évf. 251—253. l.)
- Böhm Károly: Az ember és világa. (Athen. 1906. évf. 376—380. l.)
- Finácz Ernő: Az ókori nevelés története. (Egyet. Philol. Közl. 1907. évf. 58—60. l.)
- Nagy József: A görög atomista fizikusok filozófiájának alapvonalai. (Egyet. Philol. Közl. 1907. évf. 946—947. l.)
- Meumann, Ernst: Vorlesungen zur Einführung in die exper. Paedagogik. (Magy. Paedag. 1908. évf. 351—353. l.)
- Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1909. évf. 211—214. i.)
- Wundt, Wilhelm: Logik. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1909. évf. 111—113. l.)
- Hornyánszky Gyula: A görög felvilágosodás tudománya. Hippokrates. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1911. évf. 72—77. l.)
- Kornis Gyula: A pszichológia és logika elemei. (Magy. Paedag. 1911. évf. 40—44. l.)
- Wundt, Wilhelm: Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1911. évf. 203—204. l.)
- Natorp, Paul: Über Plato's Ideenlehre. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1914. évf. 220—221. l.)
- Új kultúrfilozófia. [Oswald Spengler, Untergang des Abendlandes.] (Athen. 1920. évf. 82—87. l.)
- Volkelt, Johannes: Gewissheit und Wahrheit. (Athen. 1921. évf. 184—187. l.)
- Nagy József könyve a mai filozófia főirányairól. (Napkelet. 1923. évf. 476—477. l.)
- Kant erkölctana magyarul. Molnár Jenő fordítása. (Napkelet. 1923. évf. 156. l.)
- Kornis Gyula: Történetfilozófia. (Napkelet. 1924. évf. 474—475. l.)
- Brandenstein Béla, Freiherr von: Grundlegung der Philosophie. I. Bd. (Athen. 1926. évf. 216—218. l.)
- Conrad-Martius, H.: Realontologie. (Athen. 1926. évf. 219. l.)
- Gentile, Giovanni: L'esprit acte pur. (Athen. 1926. évf. 218. l.)
- Meyer, Hans: Geschichte der alten Philosophie. (Athen. 1926. évf. 68. l.)
- Nagy József: Az ethika alapvonalai. (Athen. 1926. évf. 79—80. l.)
- Reichl's Philosophischer Almanach. (Athen. 1926. évf. 219. l.)
- Scholastik. Vierteljahrsschrift für Theologie u. Philosophie. 1926. 1. H. (Athen. 1926. évf. 219—220. l.)
- Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. (Napkelet. 1926. évf. 153. l.)
- Somló, Felix: Gedanken zu einer ersten Philosophie. (Athen. 1927. évf. 205. l.)

- Ottlik László: A társadalomtudomány filozófiája. (Napkelet. 1927. évf. 175. l.)  
 Szaleziánus pedagógia. (Napkelet. 1927. évf. 158. l.)  
 Sauter, J.: Baader und Kant. (Athen. 1929. évf. 84—85. l.)

#### 4. A kézirati hagyatékból.

- Logikai alapelv és matematikai axioma.* 1930. 62 fólió lap.  
*Mulandóság és örökkévalóság.* 1930—31. 144 fólió lap.  
*A fogalommeghatározás ontológiai vonatkozásai.* 1931. 40 fólió lap.  
*A létezés megállapításáról.* 1931. 35 fólió lap.  
*Metafizika.* 1931. 58 fólió lap.  
*A logizma rendszertani helye.* 1932. 21 fólió lap.  
*A diszjunktív tétel és a szillogizmus tárgyméleti vonatkozásai.* 1932. 72 fólió lap.  
*Görög filozófia és modern gondolat.* Előadás a Parthenon-egyesületben. 1933. 8 fólió lap.  
*Keletkezés és elműlés.* 1933. Krb. 50 fólió lap. (Az 1918-ban megjelent dolgozat töredékben maradt folytatása.)  
*Relativum és abszolútum.* A metafizika alapkérdése. 1933. 165 fólió lap. (Befejezetlen.)

## II. A Pauler Ákosról szóló irodalom.

### 1. Általános jellemzések és részletproblémák.

- Berky Imre:* Az igazság fogalma Pauler Ákos rendszerében. (Athen. 1932. évf. 153—186. l.)  
*Brandenstein Béla báró:* Pauler Ákos. (Nemzeti Ujság. 1933. júl. 2. sz.)  
*Brandenstein Béla báró:* Pauler Ákos és az abszolútum bölcslete. (Napkelet. 1933. évf. 8. sz.)  
*D[óczy] J[enő]:* Pauler. (Magyarság. 1933. júl. 1. sz.)  
*Halasy-Nagy József:* Pauler Ákos. 1876—1933. Bp. 1933. (Dunántúl Egyet. ny. Pécssett.) 31 l. (Klly.: Minerva. 1933. 12. évf. — Minerva-könyvtár. 44.)  
*Halasy-Nagy József:* Pauler Ákos. (Pesti Napló. 1933. júl. 2. sz.)  
*Joó Tibor:* Pauler Ákos. (Nyugat. 1933. évf. 170—172. l.)  
*Kornis Gyula:* Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája. (Minerva. 1922. évf. 29—89. l. Ugyanez a szerzőnek „Magyar filozófusok“ c. művében is.)  
*Kornis Gyula:* Pauler Ákos †. (Bücsúztató beszéd a ravatalánál 1933. júl. 1-én.) (Athen. 1933. évf. 91—94. l.)  
*Prahács Margit:* Pauler a katedrán. (Napkelet. 1933. évf. 9. sz.)  
*Prohászka Lajos:* Pauler Ákos. (Magyar Szemle. 1933. évf. XVIII. köt. 369—372. l.)

- Somogyi József*: Die Philosophie Akos von Paulers, ein neues ungarisches System. (Kant-Studien. 1925. évf. 180—186. 1.)
- Somogyi József*: Pauler Akos emlékezete. Szeged. 1933. Prometheus ny. 8 l. (Klly.; „A cselekvés iskolája“. 2. évf. 1—2. sz.)
- Somogyi József*: Pauler Akos. (Széphalom. 7. évf. 1933. 5—6. 1.)
- Tankó Béla*: Pauler Akos. (Theol. Szemle. 9. évf. 1933. 3—4. sz.)
- Vajnóczky István*: A matematika Pauler Akos rendszerében. Bp. 1929. Athen. 79, 1 l. (Közlemények a Debreceni Tudomány Egyetem matematikai szemináriumából. 4. füz.)
- Varga Béla*: Pauler Akos logikája és jelentősége a magyar filozófiában. (Erdélyi Irod. Szemle. 1925. évf. 209—218., 263—273. 1.)
- Várkonyi Hildebrand*: Tanulmány Pauler Akos logikai rendszeréről. (Athen. 1927. évf. 1—25. 1.)
- Wust, Peter*: Die Budapester Philosophen. Akos von Pauler und Béla von Brandenstein. (Kölnische Volkszeitung. 9. Jan. 1927.)
- Zichy Rafaelné grófné*: Pauler Akos. (Napkelet. 1933. évf. 8. sz.)
- Akos von Pauler †. (Kant-Studien. 1933. évf. 492. 1.)

## 2. Egyes művekről szóló ismertetések.

- J[ehlicsk]a [Ferenc]*: Pauler, Az ismeretelmélet lélektani alapjairól. (Bölcs. Folyóirat. 1898. 523—525. 1.)
- Bangha Béla*: Pauler, Az ismeretelméleti kategóriák problémája. (Bölcs. Folyóirat. 1904. évf. 489—493. 1.)
- Bartók György*: Pauler, Böhm Károly emlékezete. (Prot. Szemle. 1925. évf. 107—108. 1.)

## Az ethikai megismerés természete.

- Bárányi Gerő*: Uránia. 1907. évf. 527—528. 1.
- Bartók György*: Athen. 1908. évf. 357—378. 1.
- Fitos Vilmos*: Athen. 1909. évf. 327—340. 1.
- Harkányi Ede*: Huszadik Század. 1908. évf. 304—308. 1.
- Jehlicska Ferenc*: Hittud. Folyóirat. 1909. évf. 337—350. 1.
- Polgár Gyula*: Magy. Paedag. 1908. évf. 475—480. 1.
- Schütz Antal*: Kath. Szemle. 1908. évf. 835—838. 1.
- Székelly György*: Prot. Szemle. 1908. évf. 531—537. 1.
- Szűtnyai Elek*: Magy. Filoz. Társ. Közl. 1907. évf. 225—232. 1.

## Bevezetés a filozófiába.

- 1—2. kiadás. *Kiss János*: Religio. 1921. évf. 266—270. 1.
- L. K.*: Magy. Helikon. 1920. évf. 605—606. 1.
- Radák Olga*: Magy. Tanítóképző. 1921. évf. 20—22. 1.
- Trikál József*: Kath. Szemle. 1920. évf. 633—634. 1.



- V[ida]* S[ándor]: Magy. Paedag. 1921. évf. 40—43. l.  
 3. kiadás. *H[alasy]-N[agy]* J[ózsef]: Athen. 1933. évf. 156. l.  
*Kollár* Gedeon: Pannonhalmi Szemle. 1933. évf. 4. sz.  
*P[rohászka]* L[ajos]: Magyar Könyvbarátok Diáriuma. 1933. évf.  
 5—6. sz. 142—143. l.

## Aristoteles.

- Förster* Aurél: Egy. Philol. Közl. 1923. évf. 220—222. l.  
*Hetényi* Gyula: Religio. 1924. évf. 72—74. l.  
*Szabó* Miklós: Napkelet. 1923. 87—88. l.  
*Waldapfel* János: Magy. Paedag. 1922. évf. 169—170. l.

## Grundlagen der Philosophie.

- Abbagnano*, Nicola: Logos (olasz). 1928. I.  
*Fels*, Heinrich: Philosophisches Jahrbuch. 1927. 344. l.  
*Feuling*, Daniel: Theologische Revue. 1927. No. 1.  
*Foerster*, Georg: Philosophie und Wahrheit. Deutsche Allg. Zeitung.  
 1925. Jg. 30. Okt.  
*Kautzsch*: Natur und Gesellschaft. 5. Bd. 5. H. 1926.  
*Kremer*, Josef: Litterarische Berichte aus dem Gebiete der Phil. 9—10. H.  
 1926. 21—24. l.  
*Kremer* R.: Revue Néo-Scholastique. 1926. 337—340. l.  
*Laird*, John: Mind. 1926.  
*Petersen*, Peter: Literarische Wochenschrift. 4. Sept. 1926.  
*S.*: Annalen der Philosophie. 1925. Nr. 3—4.  
*Skroblin*, Gustav: Grundwissenschaft. 6. Bd. 3—4. H. 1926.  
*Sladeczek*, Fr. M. S. J.: Scholastik. 3. Bd. 1928. 266. sk. l.  
*Stern*, Erich: Jahrbuch d. Erziehungswiss. u. Jugendkunde. 1925.  
*Sternberg*, Kurt: Kant-Studien. 1929.  
*Wust*, Peter: Der Rangwettstreit zwischen Objektivismus und Subjektivismus in der Philosophie der Gegenwart. Die Schildgenossen. 7. Jg.  
 1927. 388. l.  
 \*: Theologie und Glaube. 1926. 4.  
 \*: Geisteskampf der Gegenwart. 1925. H. 9.  
 \*: Kölnische Volkszeitung. 1927. 9. Jan.  
 \*: Monistische Monatshefte. 1927. Jan.  
 \*: Pester Lloyd. 1925. Nr. 228.  
 \*: Revue des Sciences Philosophiques. 1926.

## Logika.

- Bartók* György: Prot. Szemle. 1925. évf. 245—248. l.  
 (f): Páztortűz. 1925. évf. 288. l.  
*Rácz* Lajos: Magy. Paedag. 1925. évf. 45—47. l.

## Logik.

*Fels*, Heinrich: Phil. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 1930. Jg. 129—131. 1.

*H. J. F.*: Generalanzeiger Stettin. 16. Febr. 1929.

*Leisegang*, Hans: Blätter für deutsche Philosophie. III. 1929—30. 439—440. 1.

*Müller*, Aloys: Vierteljahrsschr. f. wiss. Pädagogik. 5. Bd. 1929. 618—620. 1.

*Przywara*, Erich: Stimmen der Zeit. 1929—30. 470—471. 1.

*Sauter*, Johann: Erneuerung der Logik Litt. Beilage der Augsburger Postzeitung. 1933. Nr. 19. 74—75. 1.

*Sladeczek*, Fr. M. S. J.: Scholastik. 1930. Jg. 597—598. 1.

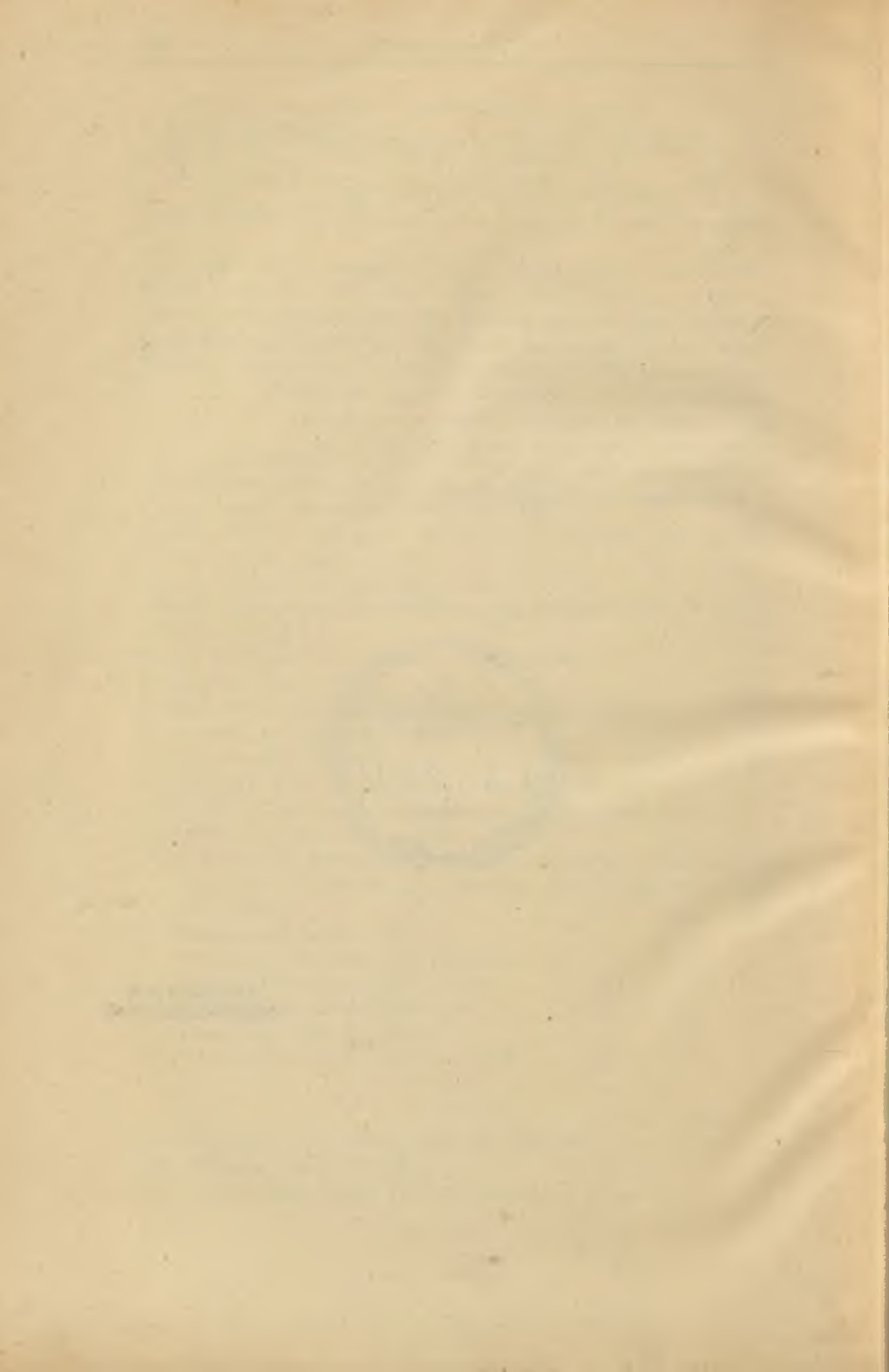
*Snz.*: Annalen der Philosophie. 1928.

*Steuer*, Albert: Theologische Revue. 1928. Jg. 12. H.

\*: Geisteskultur. 1929. 7—9. H.

\*: Geisteskampf der Gegenwart. 1929. 4. H.













A NEMZETI  
CASINO  
KÖNYVTÁRÁBÓL





